

الباطنية	في الكلام النفسي	موضوع العلم	في ان المطلب
والخرافية	واللفظي	والمقدمة	اربعية
٢١٩	٢٢١	٢٢٢	٢٢٢
حققة الشيء	في الماهية اهي	الاعيان الثابتة	في تفصيل القضاء
وماهية	مجمولة ام لا	والفيض الاقدس	والقدر
٢٢٣	٢٢٥	٢٢٥	٢٢٦
في ان كل شيء مصور	مراتب الموجودات	معنى الوضع	في تحقيق كليات
في الفلك	٢٢٩	٢٣٠	ابجد هوز
٢٢٧			٢٣٠
النسبة الواقعة	تحقيق معنى	في نسبة الاعضاء والقوى	في خواص
بين الكليتين	الجل	الى النفس	الانسان
٢٣٦	٢٣٧	٢٣٨	٢٤٠
في خواص الاسم	في الفرح والحزن	في التعسف وما يتبعه من	في اقسام كاف
الخليل	وسائر الاعراض	قوام فيه تأمل واقرانه	التشبيه
٢٤٣	٢٤٤	٢٤٥	٢٤٥
ما يتعلق بالتواريخ	في الفرق بين الكل	في الفرق بين العام	اولوا العزم
الاربعة	والكلي	والطابق	من الرسل
٢٤٦	٢٤٩	٢٤٩	٢٥١
احوال الانسان من	اختلاف الناس في وجود	في كيفية	الاحاديث المتعلقة
الولادة الى آخره	الجن والشياطين	الوسوسة	بالجن والشياطين
٢٥٢	٢٦٦	٢٧٣	٢٧٥
في تقرير احوال	القطب على لسان	ان الملائكة اشرف	في بيان ان محمدا عليه
النبوة وفيه	الصوفية	من البشر عند	السلام افضل من جميع
ابحاث لطيفة	٢٧٨	الرازي	الرحل
٢٧٧	٢٧٩		٢٨٥
في كيفية اختلاف	في تفسير الله	في قوله عليه السلام	في بيان مثال المشكاة
الظاهر والباطن	نور السموات	ان الله تسعين	والمصباح والزباجة
٢٨٧	٢٩٢	حجابا	٢٠١
			٢٠٠
مراتب الارواح البشرية	في تحقيق	في الوحي	في ذكر عشق الظرفاء
النورانية	الوضع	٢١٦	للاولاد الحسنان
٢١٠	٢١٣		٢١٧

في قوله عليه السلام	حديث النفس	في كيفية الاسراء	في الالفاظ التي يظن
من عشق وعف	لا يؤاخذ به	وما يتعلق به	انها امر ادفعة للم
٢٢٢	٢٢٥	٢٢٦	٢٢٨
في اعادة لفظ الاهل في قوله	في انواع	الناس ينام فاذا ماتوا	ذات الموضوع
تعالى استظفها	العروق	انتهوا	وعذوائه
٢٢٣	٢٢٣	٢٢٣	٢٢٤
الامكان وما يتعلق به	حسنة الكافر وسنته	التناقض بين الاقوال	تفسير المعوذتين
٢٢٤	٢٢٦	٢٢٧	٢٢٧
مبحث الاشترالك	قصة رثن الهندي	في تفسير سورة الفاتحة	في مداخل الشيطان
٢٢٩	٢٥١	٢٥٤	٢٥٤
في تفسير ولقد كررنا	في الدليل	في تفسير وتزل من	في تفسير بيتك
الاية	٢٥٨	القرآن ما هو فيها	عن الروح
٢٥٦		٢٦٠	٢٦٢
في شمول ارادته	في حل الشبهة الواردة	في نسب النبي صلى الله	بيعة العقبة الاولى
تعالى لجميع	على الارادة القديمة	عليه وسلم وسيرة	والثانية وبيعة
الافعال	والحادثة	الشريعة	الرضوان
٢٦٤	٢٦٩	٢٧٤	٢٨٢
في دفع تناقض	في علم السحر	في العدد المتحاب	علم السيميا واسرار
ما كثر في قط	والطسمات	وكيفية البعاجين	الحروف
٢٨٣	٢٨٤	٢٨٦	٢٨٩
علم التصوف وفيه	في تصحيح قول الثامن	في تناسخ	اليهود والنصاي
احوال المتصوفة	برهنة من من جددت	اقوال الكبار	وفرقمهم ومذاهبهم
٢٩٦	التي عليه السلام	٤٠٦	٤٠٧
	٤٠٥		
مناظرة الامام	في الذين اختلفوا في	في تفسير لذكر الذين	في المحكم والمتشابه
مع نصراني	عيسى عليه السلام	قالوا ان الله ثالث ثلاثة	والمشكل والمفسر
بجوارزم	وتفسير وتكلم الناس	الاية	٤٢١
٤١٧	في المهد	٤٢٠	
	٤١٩		
في تفسير هو الذي	شرح حديث من	بعض مسائل	بعض ما يتعلق بالكشف
انزل عليك	رأى في المنام	في نافع بن	عن حقيقة الجبر
وفيه مسائل	فقد رأى	الازرق	والاختيار
٤٢٣	٤٣٠	٤٣٢	٤٣٨

معنى الصفة واقسامها	معنى الاحد والارادة	المشبهة	الشهوة
٤٥٥	٤٦٠	٤٦١	٤٦٢
الاستطاعة	القدرة	تعريف العلم واختلاف	في شرح قوله عليه السلام
٤٦٣	٤٦٤	الناس فيه	لام حبيبة سألت الله الخ
	٤٦٦	٤٧٢	
مفهوم المخالفة ومفهوم	اشارة	نشر الطوابع	الرسالة المسماة بالزوراء
الموافقة	النص	٤٧٥	لجلال الدين الدواني
٤٧٣	٤٧٤	٥٩٦	
حاشية الرسالة المختار من شرح	في ان اسماء السور واسماء	في تحقيق ان ذا	
المسماة بالزوراء	الرسالة الوضعية	العلوم والكتب هي	القرنين هل هو
٦٠١	٦١٣	اعلام شخصية ام	الاسكندر الرومي
		اعلام جنسية	او غيره
	٦٢٤	٦٢٥	
رسالة عبد الحميد	كتاب طاهر بن الحسين	ما يتعلق باب	اسماء السور في الجاهلية
الى الكتاب	لابنه عبد الله	المناظرة	واسماء ١٠ ايام و خيل
٦٢٦	٦٢٨	٦٣٤	السباق وقديح الميسر
		٦٣٧	
الشعوب	حكاية سواد	الرسالة القدسية	رسالة في كلمة التوحيد
والقبائل	ابن قارب	للفزالي	للجاني
٦٣٨	٦٣٨	٦٣٩	٦٥٣
في النفوس السماوية وخلقة	ديباجة الفلاحه	بعض الاسرار المنقولة	ما يتعلق
آدم وكيفية القرانات	النبطية	من الكتاب	بعلم الحديث
والادوار	٦٧٠	المذكور	٦٧٥
٦٥٦	٦٧٢		
	قصيدة ابن الحاجب		
	في الاسماء الموثقة		
	٦٧٨		
ثم الفهرست الذي رتبته المؤلف رحمه الله ذوا المواهب المشتم	ربيع الوزراء بالراغب		



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بوجوب وجوده انقطع تسلسل سلسلة الحاجات * وبوجود وجوده
تساوى تصاعد درجات الافتقارات والضرورات * تنزهت حكمته عن الشكوك
والاوهام والشبهات * ونقدت ارادته عن التعليل بالاغراض والغايات *
فسبحانه لا يعزب عن قضاء قضائه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات * ولا يشغله
شأن عن شأن من تدبير حركات العلويات * وتنظيم مصالح السفليات * احده
على ما افاض علينا من الخيرات ودفع عنا من البليات * واشهد ان لا اله الا الله وحده
لا شريك له شهادة تبقى انوار انارها على كرور الشهور والايام والساعات * واشهد
ان محمدا عبده ورسوله المؤيد باظهر المعجزات واهم البراهين والبينات * واصلى على آله
واصحابه صلاة توجب لهم مزيد الدرجات والكرامات (وبعد) فيقول الفقير
الى آلا مربه ذى المواهب * محمد المذعوبين اترابه بالارغب * هذه اوراق اثبت فيها
ما تعلق نظري اليه من الابحاث اللطيفة * وتحدد بصرى عليه من النوادر الطريفة *
عند اثناء المطالعة في الكتب النفيسة التي رزقت بمطالعتها * ووفقت وقت الاحتياج
الى مراجعتها * مما لا يكاد يمكن جمعها لكل احده * ولا وجودها بجله في كل بلد *
وسميتها سفينة الراغب * ودفينة المطالب * لما فيها من الجواهر والنفائس * التي تزرى
على القلائد والعرائس * راجيا من الله محو الذنوب والالام * وثبت الذكر الجليل

علي

على صحائف الايام * وعليه التوكل وبلغه الاعتصام * قال كثير من المفسرين عند قوله تعالى بسم الله ان لفظ اسم يمكن ان يكون مقحما كما في قول ابيد وقد بلغ مائة وخمسا واربعين سنة وهو القائل

ولقد سميت من الحياة وطولها * وسؤال هذا الناس كيف ليبت
ولما احتضر قال يخاطب ابنته

تتمنى ابتسائى ان يعيش ابوهما * وهل انا الامن ربعة اومضر
فقوما وقولا بالذى تعلمانه * ولا تخمنا وجها ولا تخلفنا شعر
وقولا هو المرؤ الذى لا صديقه * اضاع ولا خان الخليل ولا غدر
الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر

ونازع في ذلك بعض علماء العربية وقال لوجاز الحام الاسم لجازان يقال ضربت اسم زيد
واكلت اسم الطعام * ثم قال الحق ان السلام اسم من اسماء الله تعالى والكلام اغراء
في المعنى ثم الزما اسم الله فكانه قال عليك باسم الله وتقديم المغري به ورد في اللغة
قال الرازي

يا ايه الماتح دلوى دونك * اى دونك دلوى اويقال ان المراد اسم الله حفيظ عليكم
كما يقول الناظر الى شئ يعجبه اسم الله عليه بعوده بذلك من السواء * ملخصا حاشية
السيرطى على البيضاوى ذكر المفسرون فى تفسير قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين
وجوها عديدة للاتيان بنون الجمع * والمقام مقام الانكسار والتكلم واحد *
ومن جملة تلك الوجوه ما اورد الامام الرازى فى تفسيره الكبير * وحاصله انه قد ورد
فى الشريعة المطهرة ان من باع اجناسا مختلفة صفقة واحدة ثم خرج بعضهم معيها
فالمشتري مخير بين رد الجميع وامساك * وليس له تبعض الصفقة برد المعيب وابقاء
السليم وهما حيث يرى العابد ان عبادته ناقصة معيبة لم يعرضها وحدها
على حضرة ذى الجلال بل ضم اليها عبادة جميع العابد من الانبياء والاولياء
والصلحاء وعرض الكل صفقة واحدة راجيا قبول عبادته فى ضمن لان الجميع
لا يرد البتة اذ بعضه مقبول ورد المعيب وابقاء السليم تبعض للصفقة وقد نهى سبحانه
عباده عنه فكيف يليق بكرمه العظيم فلم يبق الا قبول الجميع وفيه المراد
من السكسكول ابناء الدين العالمى * ورد فى الحديث النبوى * خير الخيل الا ادهم
الارتم الا قرح المحجل طلق العين فان لم يكن ادهم فكفيت على هذه النسبة الا ادهم
الاسود * والاقرح الذى فى جبهته يياض بقدر الدرهم * والارتم ما فى انفه وشفته
العليا يياض * والتججيل يياض قوائم الفرس قل اوكثر * بعد ان لا يجاوز الارساغ
ولا يجاوز الركبتين * والطلق بضم الطاء عدم التججيل من كتاب الخيل * ووقع
فى الجامع الصغير مطلق العين بدل طلق العين * والحديث على ما فى الكتاب المذكور

صحيح أخرجه أحمد في مسنده والترمذي وابن ماجه والحاكم عن أبي قتادة انتهى
قال أبو عبيدة في أول كتاب الخليل هذا ما بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفضيل
الخليل زعم أبو جزة نصير بن طريف وحدثني عدي بن الفضل عن يونس بن عبيد عن
أبي زرعة بن عمرو عن جرير بن عبد الله البجلي قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يلوى ناصية فرس بأصبعه وقال الخليل معقود في نواصيا الخير إلى يوم القيامة وأهلها
معاونون عليها الأجر والغنيمة وقال وزعم عدي بن الفضل عن إسحق بن سويد عن رجل
سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن أي المال خير فقال سكة مأبورة سكة طريق
من النخل مأبورة ملتحة وسهرة مأبورة الكثيرة اللقاح من الكتاب المذكور قال
أبو عبيدة وزعم سفيان عن سالم بن عبد الرحمن عن أبي زرعة عن أبي هريرة أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يكره الشكال يعني الرجل زعم عبد الرحمن بن عثمان أن محمد
ابن عبد الله بن أبي عتيق حدثه أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بفرس له فجعل يمسح
وجهه بردائه أوبكمه ثم قال اني عوتبت في فرسي هذا واني عوتبت في الخيل البارحة
فصل في الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر

انتهى
اعلم أن أكل الطرق في تعرف مدلولات الالفاظ طريقة الاشتقاق ثم الاشتقاق
على نوعين الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر أما الاشتقاق الأصغر
فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل من المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل
واسم المفعول وغيرهما منه وأما الاشتقاق الأكبر فهو أن الكلمة إذا كانت مركبة
من الحروف كانت قابلة للانقلابات فنقول أول مراتب التركيب أن تكون الكلمة
مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الأنوعين من التقلب كقولنا
من قلبه ثم وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا
جد وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقلبات وذلك لأنه يمكن جعل
كل واحد من الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقادير
الثلاثة فإنه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكون ضرب الثلاثة في اثنين
ستة فهذه التقلبات الواقعة في الكلمات الثلاثة يمكن وقوعها على ستة أوجه
ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وتعلب وهي تقبل أربعة
وعشرين نوعا من التقلبات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف
الأربعة ابتداء لتلك الكلمة وكل واحد من التقديرات الأربعة قد يمكن وقوع الحروف
الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقلبات وضرب أربعة في ستة يفيد أربعة
وعشرين وجهاً ثم بعد هذه أن تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا
من التقلبات وذلك لأنه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك
الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات يمكن وقوع الحروف الأربعة الباقية

على

على أربعة وعشرين وجهاً وعلى ما سبق تقريره وضرب خمسة في أربعة وعشرين يفيد
مائة وعشرين والضابط في الباب أنك إذا عرفت التقلبات الممكنة في العدد الذي
فوقه فاضرب العدد فوقاني في العدد الحاصل من التقلبات الممكنة في العدد
التحتاني (من أوائل التفسير الكبير للإمام الرازي عليه الرحمة) قال فما يحكي من سماع
الاصوات الفلكية لا يستقيم على الأصول الفلسفية شىء يعني أن كان حدوث الصوت
وسمعه مشروطين بالهواء لم يمكن اتعاس الا فلان صوت ولو فرض لم يمكن وصوله
إلى الأمتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب إلى القدماء من الأساطين أنهم يثبتون
للفلكيات اصواتاً عجيبة ونغمات غريبة يتخبر من سماعها العقل ويتجسس منها
النفس وحكي عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوي فسمع بصفاة جواهر
نفسه وذكا قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال
القوى البدنية ورتب عليها الألحان والنغمات وكل علم الموسيقى من شرح المقاصد
قال أبو عبيدة وزعم سعيد بن يزيد بن ذى غصوان عن رجل من أهل حمص أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الدواب قال وزعم عيسى بن علي عن أبيه
عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستحب الشقر من الخيل وزعم عمرو
ابن الحرث الأنصاري عن أشياخ أهل مصر قالوا قال النبي صلى الله عليه وسلم لو أن
خيل العرب جمعت في صعيد واحد ما سبقها إلا شقر (من كتاب الخليل لأبي عبيدة
مما يلقى بصفات الجواد من الخيل يروى أن الحجاج بن يوسف الثقفي سأل ابن القزعة
عن صفات الجواد فقال نعم أصلح الله الأمير الطويل الثلاث أقصير الثلاث الرطب
الثلاث الصافي الثلاث يقال صفون وبين لفظك فقال الطويل الثلاث الأذن والعنق
والذراع وأما القصير الثلاث فالعيب والساق والظاهر وأما الرطب الثلاث
فالجوف والمخرو والجبهة وأما الصافي الثلاث فالأديم والعين والحافر من شرح
المقصود للخمى (قائدة) الأجفان اغطية العين من تحت ومن فوق واحد حاجفن
والأشفاق حروف العين التي تلتقي عند التغميض واحد هاشغر والهدب الشعر الثابت
عليها والحدقة سواد العين والشحمة التي فيها السواد والياض يقال لها المقلة
والإنسان المثال الذي يرى في السواد وغار العين المستدير حولها يقال له الحجر
بكسر الجيم والعظامان المشرفان على العين يقال لهما الججاجان بفتح الجاء وكسرهما
وطرف العين الذي يلي الأنف يقال له المساق وطرفه الذي يلي الصدغ يقال له اللحظ
والجمايق بواطن الأجفان واحد هاشق والشحمة حرة تحت الطياض العين فإذا
خالطت السواد فهي شحمة وغر بالعين مقدما ووخرها (من التشرح المذكور
في الأذان يضم الراء في الله أكبر على الخبرية ويسكن جماعة منهم المبرد ثم يفتحون
للساكنين أو يفتحون فتحة المهمزة إليه والأول الصواب كفي معنى اليب واختار

الانباري النقل كما في المضمرات فاستأنى رحمه الله (قال ابو بكر الانباري عوام
 الناس يضعون الراء من الله اكبر وكان ابو العباس المبرد يقول الاذان سمع موقوفا
 في مقاطعه والاصل فيه الله اكبر بتسكين الراء فحوت فحة الالف من اسم الله سبحانه
 الى الراء نظيره قوله تعالى الم الله كذا في المضمرات نقله الحفيد في مجموعته قال جماعة
 منهم المبرد حركة راء اكبر من قول المؤذن الله اكبر فحة وانه وصل بنية الوقف
 ثم اختلفوا في قيل هي حركة الساكنين وانما لم يكسر واحفظا لتفخيم الكلام كما في الم الله
 وقيل هي حركة الهمزة نقلت وكل هذا خروج عن الظاهر بغیر داع والصواب ان حركة
 الراء ضمة اعرايية وليس لهمزة الوصل ثبوت في الارجح فنقل حركتها من معنى اللبيب
 في الباب الخامس في الجهة الرابعة قال الشارح الدماميني في قوله هذا خروج عن
 الظاهر بغیر داع بل هو خروج عن الظاهر لداع صحيح وذلك ان الاذان لم يسمع
 الا موقوفا قال النخعي الاذان حزم في نقل الحركة ايدان بانه وقف حكما ولولا ذلك
 لما نقل وانما فعل ذلك حرما على عدم الخروج بالكلمة عن السنة في الاذان من اراد
 كملته موقوفا على اواخرها فهو ان لم يقف حاسا فقد وقف حكما من جهة انه اعتبر
 آخر الكلمة ساكنا لاجل الوقف ثم نقل اليها حركة الهمزة ووصل مع نية الوقف ولو حرك
 الراء بالضممة الاعرايية كما استصوبه المصنف كان غير وقف لاحسا ولا حكما فخرج
 عن سنة الاذان بالكلية فقد بان ثمة غرض صحيح وداع مقبول لارتكاب ما ارتكبه
 المؤذن من ذلك واختصاص المصنف بان همزة الوصل لا ثبوت لها في الدرج مفقود
 حكما واما الم الله فكان مقتضى قياس الوقف وحق كون الالفاظ مقطوعة ان يقال
 الم يسكون الميم وفتح الهمزة لكن اطبق القرأ الا في رواية يحيى بن ابي بكر عن عاصم
 على فتح الميم وطرح الهمزة وذهب سيبويه وكثير من النحاة الى انه حرك لالتقاء
 الساكنين واوثر الفحة للحنفية والمحافظة على التفخيم في الله واليه ذهب الزنجشري
 في المفصل لكتاب سيبويه واختار في الكشاف ان حركة الهمزة في الله حركة انقلبت
 الى الميم بعد حذف الهمزة تخفيفا فاعترض بان همزة الوصل تسقط في الدرج
 والتخفيف ونقل الحركة انما يكون فيما لها ثبوت وكيف وابقا حركتها ابقاء لها ودلالة
 عليها فاجيب بان الميم اذا كان في حكم الموقوف عليه لم تكن الهمزة في الدرج
 بل في الابتداء فجاز تخفيفها بحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها كما في واحد
 اثنان بكسر الدال وحذف الهمزة وما ذهب اليه الزنجشري في ذلك هو نظير ما ذكرناه
 وبالله التوفيق الى هنا عبارة الدماميني رحمه الله والتي ما في عيّن ابيهم ولم يقل
 عصا لثقة الهاء اي لا تنال بكثرة حسابهم وعصيم والتي العويذة التي في يدك او تعظيما
 لها اي لا تحتفل بكثرة هذه الاجرام وعظمها فان في عيّنك ما هو اعظم اثر افاقته فانك
 ما صنعوا بتلعه بقدره الله تعالى (من انوار التنزيل للبيضاوي) قوله ابيهم ولم يقل

عصا

عصا الى آخره التحقير والتعظيم من ما الدال على الابهام المستعمل تارة للتحقير لان
 التحقير لا يعتنى به فيعرف واخرى للتعظيم لان التعظيم لعظمته قد لا يحيط به بتمام
 العلم بخوف غشيم من الميم ما غشيم سواء كانت موصولة او موصوفة وقيل التحقير
 على كونها موصولة والتعظيم على كونها موصوفة وهذا با على التبادر والافلا وجه
 للتخصيص كما قيل وهذا لا ينافي ان يكون له نكتة اخرى وهي ما في الميم من الاشعار
 بالعين والبركة كما ذكره ابو حيان ولانه قال في سورة الاعراف التي عصا والقصة
 واحدة لانه لا مانع من رعاية هذه النكتة فيما وقع منها وحكاية الاول بالمعنى وانما لم
 يذهب للعكس وان احتمل لانه تفوت فيه النكتة فلذا أثر هذا فيما ذكره نظرا لانه
 انما يتم اذا كان الخطاب بلفظ عري او مرادف له يجري فيه ما يجري فيه والاول
 خلاف الواقع والشأنى دونه خرط القشاد (من حاشية المولى الشهاب عليه الرحمة)
 في انكار بعض الناس المجازات القرآنية لا خلاف في وقوع الحقائق في القرآن وهي
 كل انطابق على موضوعه ولا تقديم فيه ولا تأخير وهذا اكثر الكلام واما المجاز
 فالجهم ورايض على وقوعه فيه وانكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاصر من الشافعية
 وابن خويهدر منداد من المالكية وشبهتهم ان المجاز اخو الكذب والقرآن منزّه عنه
 وان المتكلم لا يعدل اليه الا اذا ضاقت به الحقيقة فاستعير بذلك محال على الله تعالى
 وهذه شبهة باطلة ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شرط الحق وقد اتفق العلماء البلغاء
 على ان المجاز يبلغ من الحقيقة ولو وجب خلوه القرآن من المجاز وجب خلوه من الحذف
 والتوكيد وتثنية القصص وغيرها وانكر قوم الاستعارة بناء على انكارهم المجاز
 وقوم اطلاقهم في القرآن لان فيها ابهاما للحاجة ولانه لم يرد في ذلك اذن من الشرع
 وعليه القاضي عبد الوهاب المالكي وقال الطرطوشي ان اطلق المسلمون الاستعارة
 فيه اطلاقا وان امتنعوا امتنعنا ويكون هذا من قبيل ان الله عالم والعلم هو الفعل
 ثم لانصفه بذلك لعدم التوفيق انتهى (من الاتقان للسيوطي رحمه الله) حكاية الحال
 الماضية معناها ان تقدر نفسك كانت موجود في ذلك الزمان او تقدر ذلك الزمان
 كانه موجود الان وقسمها الزنجشري بان تقدر ان ذلك الفعل الماضي واقع حال
 التكلم وقال انما تفعل هذا في الماضي المستغرب كانه تحضره في تمه ور الخطاب ليتجرب
 منه من الشهاب في سورة الكافرون

الفصل الخامس في شرح المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله

وهي من وجوه البحث الاول زعم جماعة من النحويين ان هذا الكلام فيه حذف
 واضمار ثم ذكروا فيه وجهين احدهما التقدير لا اله لنا الا الله والثاني لا اله
 في الوجود الا الله واعلم ان هذا الكلام غير سديد اما الاول فلانه لو كان التقدير لا اله
 لنا الا الله لم يكن هذا الكلام مفيدا للتوحيد الحق اذ يحتمل ان يقال هب انه لا اله لنا

الا الله فلم قلتم انه لا اله الا الله ولله الممكنات والممكنات لا اله الا الله تعالى لما قال
 واليه المصير واليه واحد قال بعده لا اله الا هو الرحمن الرحيم لانه لما قال واليه المصير
 بقي لائل ان يسأل ويقول هب ان الهنا واحد فلم قلتم ان اله الكل واحد فلاجل ازالة
 هذا السؤال قال الله تعالى بعده لا اله الا هو ولو كان المراد من قوله لا اله الا هو لا اله لنا
 الا هو كان هذا مكررا محضاً والثاني وهو قولهم التقدير لا اله في الوجود الا الله فنقول
 واي حامل يحملكم على التزام هذا الاضمار بل نقول حمل الكلام على ظاهره اولى
 من ذلك الاضمار الذي ذكرتم وذلك نالوا التزام ذلك الاضمار كان معناه لا اله
 في الوجود الا هو فكان هذا نفي الوجود الا اله الثاني ولو اجرينا الكلام على ظاهره كان
 هذا نفي الماهية الا اله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية اقوى في اثبات التوحيد من نفي
 الوجود فثبت ان ابرأ هذا الكلام على ظاهره فان قيل ان نفي الماهية غير معقول
 فانك اذا قلت السواد ليس بـسواد كنت قد حكمت بان السواد انقلب الى نقيضه
 وصيرورة الشيء عين نقيضه غير معقول اما اذا قلت السواد غير موجود كان هذا كلاما
 معقولا فلهذا السبب اضمرنا نفيه هذا الاضمار (الجواب) قولكم نفي الماهية غير معقول
 قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس بموجود فقد نفيت الوجود ولكن الوجود
 من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيت الماهية المسماة بالوجود واذا كان كذلك
 صار نفي الماهية امراً معقولا واذا عقل ذلك فلم لا يجوز ابرأ هذه الكلمة على ظاهرها
 فاذا قلت انك اذا قلت السواد ليس بموجود فانك ما نفيت الماهية وما نفيت الوجود
 وانما نفيت موصوفية الماهية بالوجود فنقول موصوفية الماهية بالوجود هل هي
 امر مغاير لاهية وللوجود ام لا فان كانت مغايرة لهما كان تلك المغايرة ماهية
 فكان قواما للسواد ليس بموجود نفي تلك الماهية المسماة بالموصوفية وحينئذ
 يعود الكلام المذكور واما ان قلنا ان موصوفية الماهية بالوجود ليست امر مغايرا
 لاهية وللوجود امتنع توجيه النفي اليها واذا امتنع ذلك بقي النفي متوجها الى
 الماهية واما الى الوجود وحينئذ يحصل غرضنا من ان الماهية يمكن نفيها وان كان
 الامر كذلك صح قواما لا اله الا الله حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار والبحث
 الثاني قال الخويعون قولنا لا اله الا هو ارتفع لانه يدل على موضع لامع الاسم وبيان
 انك اذا قلت ما جاء في احد الازيد فزيد مرفوع بالبديلية لان البدل هو الاعراض
 عن الاول والاخذ بالشأن فصار التقدير ما جاء في الازيد وهذا معقول لانه يفيد نفي
 المجيء عن الكل الا عن زيد واما قوله جاء في القوم الازيد فهم البداية غير ممكنة
 لانه يصير التقدير جاء في الازيد او ذلك يقتضي انه جاء كل احد الا زيد او ذلك محال فظهر
 الفرق والبحث الثالث اتفق الخويعون ان محل الا في هذه الكلمة محل غير التقدير
 لا اله غير الله وبؤيده قول الشاعر

وكل اخ مغارقه اخوه بل عمر ايها الا لفرقدان
 المعنى كل اخ غير الفرقدين فانه يفارقه اخوه قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
 لقد سدنا والذي يدل على صحة ما قلناه انما لو جلسنا الاعلى الاستثناء لم يكن لا اله الا الله
 توحيداً محضاً لانه يصير تقدير الكلام لا الهة يستثنى منهم الله فيكون هذا نفياً للآلهة
 لا يستثنى منهم الله بل عذر من يقول بدليل الخلاف يكون اثباتاً لذلك وهو كفر فثبت
 انه لو كانت كلمة الا محمولة على الاستثناء لم يكن قولنا لا اله الا الله توحيداً محضاً
 ولما اجتمعت العقلاء على انه يفيد التوحيد المحض وجب حمل الاعلى على معنى غير حق
 يكون معنى الكلام لا اله غير الله (والبحث الرابع) قال جماعة من الاصوليين الاستثناء
 من النفي لا يكون اثباتاً واحتجوا عليه بوجهين الاول الاستثناء مأخوذ من قولك
 ثبت الشيء عن جهته اذا مرفته عنها فاذا قلت لا عالم فيها هذا امر ان احدهما
 الحكم والثاني نفس هذا العدم ثم اذا قلت عقبيه الا زيد افقد الاستثناء يستعمل
 ان يكون عائداً الى الحكم بالعدم حينئذ يلزم تحقق الثبوت لان سبب الاستثناء
 يزول بل الحكم بالعدم وعند زوال الحكم بالعدم يبقى المستثنى مسكوتاً عنه غير محكوم
 عليه لا بالنفي ولا بالاثبات وحينئذ لا يلزم الثبوت اما اذا كان تأنيراً للاستثناء
 في صرف العدم ومنعه حينئذ يلزم تحقق الثبوت لانه لما ارتفع العدم وجب حصول
 الوجود ضرورة لانه لا واسطة بين النقيضين واذا ثبت هذا فنقول عود الاستثناء الى
 الحكم بالعدم اولى من عوده الى نفس العدم ويدل عليه وجهان الاول ان اللفاظ
 وضعت دالة على الاحكام الذهنية لاعلى الموجودات الخارجية فانك اذا قلت العالم
 قديم فهذا يدل على كون العالم قديماً في نفسه ولذا اذا قلنا العالم حادث لزم كون العالم
 قديماً واحداً وذلك محال بل هذا الكلام يدل على حكمك بقدم العالم واذا كانت اللفاظ
 وضعت دالة على الاحكام الذهنية لاعلى الموجودات الخارجية كان صرف
 ذلك الاستثناء الى الحكم بالعدم اولى من صرفه الى نفس ذلك العدم الوجه الثاني
 في بيان كون عود الاستثناء الى الحكم بالعدم اولى من عوده الى نفس ذلك العدم
 وذلك لان عدم الشيء في نفسه ووجوده لا يقبل نصرف هذا القائل بل القائل بتصرفه
 هو حكمه بذلك الوجود والعدم واذا كان كذلك كان عود الاستثناء الى الحكم اولى
 من عوده الى المحكوم به (الحجة الثانية) في بيان ان الاستثناء من النفي ليس باثبات هو
 انه جاء في الحديث والعرف صور كثيرة في الاستثناء من النفي مع انه لا يقتضي الثبوت
 قال عليه السلام لانكاح الابولى ولا صلاة الا بطهر وروى في العرف لا عز الا بالمال
 ولا مال الا بالرجال ومما ادهم من الكل مجرد الاشتراط اقصى ما في الباب ان يقال
 قد ورد هذا اللفظ في صورة اخرى وكان المراد ان يكون المستثنى من النفي اثباتاً
 الا اننا نقول انه لا بد وان يكون مجازاً في احدي الصورتين فنقول انه لا يقتضي

ان يكون الخارج من النفي اثباتا حيث افاد ذلك احتمال ان تكون الزيادة مستفادة من دليل آخر ولا يكون ذلك تركا لمادل اللفظ عليه وان قلنا انه يقتضي ان يكون الخارج من اللفظ اثباتا حيث لا يفيد ذلك لزمن ترك العمل بما يكون اللفظ دليل عليه ومعلوم ان الاول اولى لان اثبات الامر الزائد بدليل زائد ليس فيه مخالفة للدليل اما ترك مادل الدليل عليه يكون مخالفا للدليل فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا فاذا ثبت هذا كان قولنا لا اله الا الله نصرا يحاجني سائر الالهة ولا يكون اعترافا بوجود الله واذا كان كذلك لم يكن مجرد هذا القول كافيا في صحة الايمان وههنا اشكال آخر وهو انا قد دللت على ان كلمة الايمان غير في هذا الموضع واذا كان كذلك كان قولنا لا اله الا الله معناه لا اله غير الله فيصير المعنى نفي الله بغير الله ولا يلزم من نفي ما بغير الشيء اثبات هذا وحينئذ يعود الاشكال والجواب من وجهين الاول ان اثبات الاله سبحانه متفق عليه بين كل العقلاء بدليل قوله تعالى واين سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وكان ذلك مفروغا عنه متفقا عليه الا انهم كانوا يثبتون الشركاء والانداد فكان المقصود من هذه الكلمة نفي الازداد والانداد واما القول باثبات الاله للعالم فذلك من لوازم العقول الثاني ان سلمنا ان هذه الكلمة كادت على نفي سائر الالهة دلت على اثبات الهية الله تعالى الا اننا نقول هذه الدلالة تكون حاصلة بموضوع الشرع لالهم مفهوم من اصل اللغة فهذا تمام القول في هذا المقام (والبحث الخامس) اعلم انه يجوز ان يقال لارجل في الدار وان يقال لارجل الا في الدار اما على الوجه الاول فانه يوجب نفي الرجال بالكلية والدليل عليه ان قولنا لارجل يقتضي نفي ماهية الرجل ونفي الماهية يقتضي انتفاء كل افراد الماهية لانه لو ثبت فرد من افراد الماهية لثبت الماهية ضرورة انه متى ثبت فرد من افراد الماهية ثبت الماهية لا محالة واما قولنا لارجل الا في الدار فهو تنقيص قولنا لارجل في الدار ولكن قولنا لارجل الا في الدار يفيد ثبوت رجل واحد في الدار وقولنا لارجل في الدار يوجب ان يفيد عموم النفي حتى يتحقق التناقض بين القولين والحاصل ان قولنا لارجل في الدار اقوى في الدلالة على عموم النفي من قولنا لارجل الا في الدار مع ان كل واحد منهما يفيد عموم النفي ولاجل كون كل منهما يفيد العموم قرئ لارجل فيه بالقرأتين وكذا قوله لارجل ولا فسوق ولا جدال في الحج فلاجل ان البناء على الفتح اقوى اتفقوا عليه في قولنا لا اله الا الله (البحث السادس) من الناس من يقول ان تصور الاثبات مقدم على تصور النفي بدليل ان الواحد منهما يمكن ان يتصور الاثبات وان لم يحظر بياله معنى النفي والعدم ويتبع عليه ان يتصور النفي والعدم الا وقد يتصور الالانبات وذلك لان العدم المطلق غير معقول بل العدم لا يعقل الا اذا اضيف الى امر معين فيقال عدم الدار وعدم الغلام فثبت ان تصور الاثبات اصل ومتقدم وتصور النفي فرع ومتأخر

واذا ثبت هذا فما السبب في ان جعل النفي الذي هو الفرع متقدما والاثبات الذي هو اصل متأخر الجواب ان في تقديم النفي ههنا على الاثبات اغراض الاول ان نفي الربوبية عن غيره ثم اثباته له أكد في الاثبات من اثباته له من غير تفهيم عن غيره كما ان قول القائل ليس في البلد عالم غير فلان اقوى في باب المدح من قولنا فلان عالم البلد الثاني ان لكل انسان قلبا واحدا والقلب الواحد لا يسع باشتغال شيئين دفعة واحدة فبقدر ما يبقى مشغولا باحد الشيئين يبقى محروما فقوله لا اله الا الله اخراج لكل ماسوى الله عن القلب حتى اذا صار القلب خاليا عن كل ماسوى الله ثم خطر فيه سلطان الله اشرق نوره اشراقا تاما وكل استيلاءه عليه كما لا قويا الثالث ان النفي الحاصل بكلمة لا يجرى مجرى الطهارة والاثبات الحاصل بالاجري مجرى الصلاة كما ان الطهارة مقدمة على الصلاة فكذا واجب تقديم لا اله على قولنا لا اله ويجرى مجرى تقديم الاستعاذة على القراءة فكما ان الاستعاذة مقدمة على قراءة القرءان فكذا هذا وايضا من اراد ان يحضر الملك في بيته وجب عليه ان يقدم تطهير البيت عن الاقدار فكذا ههنا ومن هذا قال المحققون النصف الاول من هذه الكلمة تنظيف الاسرار والنصف الثاني تشريف جلالة الانوار عن حضرة الملك الجبار والنصف الاول انفصال والنصف الثاني اتصال والنصف الاول اشارة الى قوله ففروا الى الله والنصف الثاني اشارة الى قوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون (البحث السابع) اقاتل ان يقول ان من عرف ان للعالم صانعا قادرا على ما موصوفا بجمع الصفات المعبرة في الالهية من الصفات السلبية والسيوية فقد عرف الله تعالى معرفة تامة ثم ان علمه بعدم الاله الثاني لا يزيد علمه بحقيقة ذات الاله وصفاته لان عدم الاله الثاني ليس عبارة عن وجود الاله الاول ولا صفة من صفاته ثم اننا اجعنا على ان علمه بذات الاله وصفاته لا يكفي في تحقيق النجاة بل ما لم يعلم عدم الاله الثاني لا يحصل العلم المعتبر في النجاة فما السبب في ان معرفة ذات الله وصفاته غير كافية في تحقيق النجاة بل العلم بعدم الثاني معتبر في تحقيق النجاة والجواب ان تقدير ان يكون للعالم الهان فالعبد لا يعلم انه عبد لهذا الاله او عبد لذلك الاله او عبدا لهما معا فحينئذ لا يكون جازما بكونه مشغولا بشكر مولاه وخالفه بل يجوز ان يكون عابدا لغير خالفه ومتى كان الامر كذلك لم يكن جازما في تلك العبودية وتلك الطاعة اما اذا عرف انه لا اله الا الله للعالم الواحد فحينئذ يكون جازما بكونه مشغولا بعبودية مولاه وخالفه فلذلك السبب لم تحصل النجاة والنور بالدرجات الا بمعرفة التوحيد (البحث الثامن) ان المكلف اذا اتم النظر والاستدلال في معرفة الله تعالى ثم لما تم مات ولم يجد من الوقت ما يمكنه ان يقول لا اله الا الله فههنا الاشك ان يموت مؤمنا لانه ادى ما وجب عليه ولم يجد مهلة التلفظ بهذه

الكلمة اما اذا تم النظر والاستدلال في معرفة الله ووجد من الوقت ما يمكنه ان يقول فيه لا اله الا الله ثم انه لم يقل ثم مات فهذا الشخص هل مات مؤمنا ام لا من الناس من قال انه مات كافرا لان صحة الايمان متوقفة على التلفظ بهذه الكلمة عند القدرة عليها ومن الناس من قال انه مؤمن لاجل انه حصل له العرفان التام وفاسق لانه كان مأمورا بذكر هذه الكلمة وما ذكرها والدليل على انه مؤمن قوله عليه السلام يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا الشخص ملوؤه قلبه من الايمان فكيف لا يخرج من النار (البحث التاسع) من الناس من قال تطويل المدة في كلمة لا اله الا الله من قواني الا اله الا الله مندوب اليه مستحسن لان المكاف في زمان التمديد يستحضر في ذهنه جميع الاضداد والانداد وينفيها ثم بعد ذلك يعقب هذه الكلمة بقول الا الله فيكون ذلك اقرب الى الاخلاص والكمال ومنهم من قال بل ترك التمديد اولى لانه ربما مات في زمان التلفظ بلا اله قبل الانتقال الى كلمة الا الله والذي عندي ان المتلفظ بهذه الكلمة ان كان يتلفظ بها لينقل بها من الكفر الى الايمان فترك التمديد اولى حتى يحصل الانتقال من الكفر الى الايمان على اسرع الوجوه وان كان المتلفظ بها مؤمنا وانما يذكرها تجديد هذه الكلمة فالتمديد اولى حتى يحصل في زمان التمديد صور الاضداد والانداد على التفصيل في الخاطر وينفيها ثم يعقبها بقوله الا الله فيكون الاقرار بالالهية اصفي واكمل (البحث العاشر) اعلم ان الناس في قول هذه الكلمة على مذاهب وطبقات وادناها طبقة من قالها ليحقن دمه ويحرق ماله على ما اقتضاه موجب قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحمقها وهذه درجة يستوى فيها المخلصون والمنافقون فكل من تعلق بهذه الكلمة نال من بركاتها وحرز حفظا من فوائدها وان طلب بها الدنيا نال الا من فيها والسلامة من آفاتنا وان قصد بها الآخرة جمع بين الحظين وحرز بها السعادة في الدارين والطبقة الثانية الذين ضلوا الى القول باللسان الاعتقاد بالقلب على سبيل التقليد (واعلم ان الاعتقاد التقليدي لا يكون علما لان العقد ضد الانحلال والانفراخ والعالم عبارة عن منشع الصدر قال الله تعالى ان من شرح الله صدره للاسلام فثبت ان صاحب التقييد لا يكون عالما ولا عارفا وهل يكون مسلما فيه الخلاف المشهور بين الائمة والله اعلم والطبقة الثالثة الذين ضلوا الى الاعتقاد بالقلب معرفة الدلائل الاقناعية المقوية لذلك الاعتقاد الا ان تلك الدلائل لا تكون برهانية يقينية بل اقناعية ظنية والطبقة الرابعة الذين ابتغوا تلك العقائد بالدلائل القطعية والبراهين اليقينية الا انهم لا يكونون من ارباب المشاهدات والمكاشفات ولا من اصحاب التجلي ولا ارباب مطالعة الانوار الالهية ثم اعلم ان الاقرار باللسان له درجة واحدة واما الاعتقاد بالقلب فله درجات مختلفة

بحسب قوة الاعتقاد وضعفه وعدمه وعدم دوائه وكثرة تلك الاعتقادات وقتها فان المقدر بما كان مقلدا في مجر دان الله واحد وربما زاد عليه فكان قلدا في ذلك وفي ان صانع العالم عالم وقادر (واعلم انه كما كان وقوف الانسان على هذه المطالب اكثر كان تشويش امر التقليد عليه اكثر وذلك لان الطالب اذا حصل له شعور بهذه المطالب وحصل له وقوف على هذه المباحث مال الى العلم وكره التقليد فتعسر عليه التقليد واما المرتبة الثالثة وهي تقوية الاعتقاد بالدلائل الاقناعية فمراتب الخلق فيها متفاوتة وغير مضبوطة واما المرتبة الرابعة وهي الترقى من الدلائل الاقناعية الى البرهانية القطعية فالاشخاص الذين يكونون واصلين الى هذه الدرجة يكونون في غاية القلة ونهاية الندرة لان ذلك يتوقف على معرفة شرائط البراهين واستعمالها في المطالب وذلك في غاية العزلة واما الخامسة وهم اصحاب المشاهدات والمكاشفات فتسبهم في القلة الى اصحاب البراهين القطعية كنسبة اصحاب البراهين القطعية الى عوام الخلق (واعلم ان علوم المكاشفات لانها لم الانها عبارة عن سفر العقول في مقامات جلال الله ومدارج عظمتها ومنازل كبريائه وقدره واذا كان لانهاية في هذه المقامات لانهاية لا ينفذ في تلك المقامات (الى هنا من كتاب اسرار التنزيل للامام فخر الدين الرازي رقيق الله روحه ونور ضريحه) واعلم ان مذهب هل الحق من السلف والخلف ان من كان موحد ادخل الجنة قطعا على كل حال فان كان سالما من المعاصي كالصغير والمجنون الذي انصل جنونه بالبلوغ والتائب توبة صحيحة من الشرك وغيره من المعاصي اذ لم يحدث معصية بعد توبته والمؤمن الذي مال اليه معصية قد فكل هذا الصنف يدخلون الجنة ولا يدخلون النار صلا لكنه يردونهم على خلاف المعروف في الورد والعصم ان المراد به المرور على الصراط وهو منصوب على ظهر جهم عافانا الله منها واما من كانت معصيته كثيرة ومات من غير توبة فهو في مشيئة الله تعالى فان شاء عفا عنه وادخله الجنة او لا وجعله كالقسم الاول وان شاء عذبه بالقول الذي يريد به سبحانه وتعالى ثم يدخل الجنة فلا يخلد في النار احدمات على التوحيد ولو عمل من المعاصي ما عمل كما انه لا يدخل احدمات على الكفر ولو عمل من اعمال البر ما عمل هذا هو المذهب الحق الذي تظاهرت ادلة الكتاب والسنة واجماع الامة بمن يعتد به عليه وتواترت بذلك نصوص يحصل مجموعها العلم القطعي فاذا وجد حديث في ظاهره مخالفة لمذاوجب تأويله ليجمع بين نصوص الشرع (من شرح المشكاة للطبي من اوائله) الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس انفة واعلم ان الاجناس لها اعلام فقولنا اسد اسم الجنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا علب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعلبة اسم علم لها واقول الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص

المعين من حيث انه ذلك المعين فاذا سمينا الشخصا كثيرة باسم زيد ليس ذلك لاجل ان
قولنا زيد موضوع لا فائدة القدر المشترك من تلك الاشخاص بل لاجل ان اللفظ وضع
لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه لا لتعريف تلك من حيث انها تلك على سبيل
الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لا فائدة ذات
كل واحد من الشخصات الاسد بعين من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي
كان ذلك علم الجنس واذا قال وضعت لفظ اسامة لا فائدة الماهية التي هي القدر المشترك
بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا علم
الجنس فقط فالفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس الثاني انهم وجدوا اسامة غير
منصرف (وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف
ثم وجدوا في هذا اللفظ التثنية ولم يجدوا اسما آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونها علما
لهذه الحقيقة (من ائبل التفسير الكبير) ذكر في شرح المواظف ان قضاء الله تعالى
عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره
الاجزاء اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة
فالقضاء عبارة عن علم تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن
نظام وهي المسماة عندهم بالعنادية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث
جلتها على احسن الوجوه وانقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها
على الوجه الذي قدر في القضاء والمعتزلة يتكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية
الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يندون وجودها الى ذلك
العلم بل الى اختيار العباد (وقال في شرح المقاصد قد اشهر من اكثر اهل الملل
ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهرا عند اهل الحق
لما تبين انه الخالق لها انفسها والقدر والداعية الموجبتين لها فعنى القضاء والقدر الخلق
والتقدير وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب ولازام فتكون الواجبات بالقضاء
والقدر دون الباقي وقد يراد بهما التبيين والاعلام وذكر في النهاية الجزرية في لغة
الحديث القدر عبارة عما قضاه الله تعالى وحكم به من الامور وهو صدر قدر بقدر
قدرا وقد يستكن داله والقضاء الخلق فالقضاء والقدر امران متلازمان لا ينفك
احدهما عن الاخر لان احدهما بمنزلة الاساس وهو القدر والاخر بمنزلة البناء
وهو القضاء وذكر في اول الاصفهاني ان القضاء وجود المعكات في اللوح بحملة على
سبيل الابداع والقدر وجودها بمنزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا
بعد واحد هذا اولها ثم تجد تفصيل هذا البحث على مذهب الاشاعرة والصوفية
والمعتزلة على ما يشبهك ويغنيك في هذه الورقات والسلام (البحران عند الاطباء التغير
الذي يحدث للعليل دفعة في الامراض الحادة قال الجوهرى وهو ولد وقال غيره

من اللغويين البحران مدافعة عظيمة تقع بين الطبيعة والعلة وقال الشيخ الرئيس
ابو علي ابن سينا في القانون البحران معناه الفسا في الخطاب وتاويله تغير يكون دفعة
اما الى جانب الصحة واما الى جانب المرض وقال صاحب المائمه وهو المسيحي البحران
هو التغير الحادث في المرض اما الى جانب المرض اما الى حالة اصلح واما الى حالة ازرا
(من شرح المقامات لمحمد بن ابي بكر الرازي) ابو صفرة هو ظالم بن سراق ويقال ظالم
ابن سارق الازدي وزعم بعض الرواة ان اباصفرة جاء الى عمر بن الخطاب رضي الله عنه الى
عنه وطلب منه ان يولييه عملاقا ما اسمك فقال ظالم فقال ابن من قال ابن السراق
فقال له انت تظلم وابول يسرق ولم يوله شيئا نظيرا باسمه وروى عن عمر بن الخطاب رضي
الله عنه في التطير بالاسماء حديث عجيب وهو انه قال لرجل ما اسمك فقال بجرة فقال
ابن من قال ابن شهاب قال ممن قال من الحرقه قال فابن مسكنك قال بجرة الشارق قال
ايها قال بذات لثني فقال له عمر ادرك اهالك فقد احترقوا فرجع الرجل فوجد اهله
قد احترقوا وروى ان اعرايا لثني آخر فقال ما اسمك قال فيض قال ابن من قال ابن
القرات قال ابو من قال ابو بحر قال له ليس ينبغي لنا ان نكلمك الا في زورق (من الشرح
المذكور في اوائل المقامة الثانية والاربعة) زعم ارباب التجارب ان المني في اول الامر
يصير كرة مستديرة وينقي على لونه الايض في الرحم ستة ايام ثم انه يظهر بعد ذلك
في الباطن اعني مركز هذه الكرة نقطة دسوية وذلك الموضع الذي ذكرنا مجمع الارواح
وهو الذي اذا غمت خلقتة كان قلبا فلم هذا المعنى قالوا ان اول عضو يتكون من البدن
هو القلب ثم يحصل بعد ذلك نقطتان دسويتان احدهما فوق النقطة الاولى وهي
التي اذا استحكمت خلقتها كانت دماغا والنقطة الثانية تحصل على يمين النقطة الاولى
وهي التي اذا استحكمت خلقتها كانت كبدا ثم ان هذه النقط الثلاث تمتد في الصفات
امتدادا تاما وهذه الاحوال تحصل بعد ثلاثة ايام اخرى فيكون ذلك تسعة ايام من
الابتداء وقد يتقدم يوما او يتأخر يوما ثم بعد ستة ايام اخرى وهو الخامس عشر من
العلق تنفذ الدموية في الجميع فتصير علقه وربما تقدم يوما او يؤخر يوما او تأخر كذلك
ثم تصير العلقه مضغة يعني انه ينقلب ذلك الدم الحامد قطعة لحم كلها بمقدار ما يضع
كالغرفة اسم لما يغترف (واعلم اننا بينا انها تصير علقه في مدة خمسة عشر يوما ثم انه
بعد ذلك ياتي عشر يوما تصير مضغة ويميز الاعضاء الثلاثة بعضها عن بعض وامتدت
رطوبة النخاع وربما تقدم ذلك او تأخر يوما او يؤخر يوما او تأخر يوما او تأخر يوما
الرأس عن المنكبين والاطراف عن الضلوع والبطن تميز بحسبه في البعض ويختفي
في البعض ويحسن بذلك بعد تمام الاربعة في الاكثر واما ذكرنا ان اصحاب
التجارب قد زعموا ان في مدة اربعين يوما يصير الحال بحيث تميز بعض الاعضاء
عن بعض وفيه اشكال وذات لانه روي في المحققين عن الاعمش عن زيد بن وهب

عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدق
 ان احدهم اجتمع في بطن امه اربعين يوما تطفه ثم يكون علقه مثل ذلك ثم يكون
 مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله له ملكا ينفخ فيه الروح فيومر باربع كلمات فيكتب رزقه
 واجله وعمله وشق او سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان احدهم لم يعمل عمل اهل الجنة حتى
 ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيجتم له بعمل اهل النار فيدخلها
 وان احدهم لم يعمل عمل اهل النار حتى لا يكون بينه وبين النار الا ذراع فيسبق عليه
 الكتاب فيجتم له بعمل اهل الجنة فيدخلها فمذا الحديث يدل على انها تقي اربعين
 يوما ثم تبقى علقه مثل هذه المدة ثم تبقى مضغة مثل هذه المدة وذلك على خلاف ما حكى
 عن اهل التجارب والجواب انه وان اختلفت الاعضاء في مدة الاربعين الا ان سورة
 النطفة والعلقة والمضغة انما تتم عند انقضاء الاربعين فلا منافاة بين التجربة وبين
 كلام صاحب الشرع (الى هنا ملخصا من اسرار التنزيل) لا امام غير الدين الرازي
 عليه الرحمة لكن في الجواب الذي ذكره تأمل فتأمل قال ابن الملك في شرح المثارق
 قال القاضي المراد بكتب هذه الاشياء اظمارها للملك والافقضاء انه الى سابق
 على ذلك فالذي لا اله غيره هذا شروع لبيان ان الله يدق بشق وبالمكس وهذا فيما
 يطلع عليه واما في التقدير الاولي فلا تغبر فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلهم اوقيه بيان
 ان الاعمال امارات وعلامات وليست بموجبات فان مصير الامور في النهاية
 الى ما جرى به القدر في البداية من الشرح المذكور (استان الانسان بحسب غالب
 احواله او بالمساكن التي كثرت فيها العمارات كالانبياء والرسل والخامس اربعة الاول
 من انمو وهو من اول العمر الى قريب من ثلاثين سنة والثاني من الوقوف وهو من
 آخر النواحي نحو من خمسين والثالث من الوقوف مع بقاء من القوة وهو ان لا يكون
 النقصان فيه محسوسا وهو من آخر سن الشباب الى نحو من ستين سنة ويسمى سن
 الكهولة والرابع من الانحطاط مع ظهور الضعف في القوة وهو ان يصير الرطوبة
 الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا وهو من آخر سن الكهولة
 الى آخر العمر ويسمى سن الشيخوخة اما سن الوقوف واربعة سوايغ ويوجد في كل
 سابع تغير يؤدي الى كمال ما اعتمد مضى السابغ الاول فتصلب اعضاؤه بعض الصلابة
 فتتقوى افعاله بعض القوة ويبدل استانه الواهية بالقوية وهذا الكمال قال النبي
 صلى الله عليه وسلم علموا الصلاة وهم ابناء سبع واما عند مضى السابغ الثاني فتصلب
 اعضاؤه صلابة ولذلك يبدأ فيه الغلام بالادراك واما عند مضى السابغ الثالث
 فيكمل الانسان كمالا اقوى ولذلك تنبت فيه اللحية وتبتدي الابهة والوفار واما عند
 وجود السابغ الرابع فيقف فعل النامية لعدم امكان اتساع الجناري والتجديد
 بعده لبلوغ الصلابة منهاها (من كتاب اخوان الصفا) حديث غريب نقله السبكي

في طبقاته قال زيان بن قيس وروى قيل قسور رأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو
 نازل بوادي الشوخط فكلمته يا رسول الله ان معنا لوبا كانت تأوى الى عيلم لنا به
 طرْم وشجع فجاء رجل فاحله حين فانتجهم ما حيا وكفنه بالثام ونخسه فطار اللوب هاربا
 فاستار العسل ومضى به قال رسول الله ملعون ملعون من سرق شور قوم فاضربهم
 هلا بعم اثره وقفوت خبره قفلت يا رسول الله انه دخل في قوم لهم منعة وهم جيراننا
 من هذيل فقال صبرك صبرك يا زيان تردنر الجنة وان سعته كما بين الحقيقة والحقيقة
 يتسبب جريا بعسل صاف من قذاه ما تقيأ لوب ولا يحبه نوب قال السبكي وهو حديث
 غريب انتهى نقل السيوطي في بغية الوعاة ان الشيخ محمد الدين الفيروزبادي
 صاحب القاموس سئل في بلاد الروم امتحانا عن قول سيدنا علي كرم الله وجهه
 لكتابه الصقروا نفل بالجوب وخذا المسطر نشاترك واجعل بحمتك الى قبلي حتى
 لا تبلغ بغية الا اودعها حاطة جملتك فقال معناه الرق عضر طك بالصلة وخذا المزر
 يا شاجعك واجعل خندورتك الى انعباني حتى لا انبس نيسة الا اوعيتها حبة نيا طك
 فتعجب الحاضرون من جواب اصعب من السؤال (علم الطلسمات) علم يعرف منه
 كيفية غزج القوى العالية الفعالة بالساقلة المنفولة ليجد عنها امر غريب في عالم
 الكون والفساد واختلف في معنى الطلسم والمشهور فيه اقوال ثلاثة الاول ان طلي
 بمعنى الاثر الاشم الثاني انه لفظ يوناني بمعنى عقدة لا تفل الثالث انه كناية عن مقاب
 اسمه اعني مدلول علم الطلسمات اسهل تاولا من علم السحر واقرب مسلكا والسكاكي
 في هذا الفن كتاب جليل القدر (من كشكول بهاء الدين قوله عليه السلام بينا انا امشي
 اذ سمعت صوتا من السماء الخ بينا اصله بين فاشبعت الفتحة فصارت الفاء وهو من
 الظروف الزمانية اللازمة للاضافة الى الجملة الاسمية والعماد في الجواب اذا كان
 مجردا من كلمة المفاجأة والافغني المفاجأة المتضمنة هي اياها وختاج الى جواب يتم به
 المعنى وقيل اقتضى جوابا لانه ظرف متضمن لمعنى المجازاة والافصح في جوابه
 ان يكون فيه اذ واذا خلافا للاصمعي (والمعنى ان في اثناء اوقات المشي فاجاني السماع
 (من شرح الجناري للفاضل الكرمانى) وفي الحديث بينا اتاعد رسول الله اذا جاء
 رجل اصل بينا بين فاشبعت الفتحة فصارت بينا يقال بينا وبينما وهما ظرف زمان بمعنى
 المفاجأة ويضافان الى جملة من فعل وفاعل ومبتدأ وخبر ويحتاجان الى جواب يتم به
 المعنى والافصح في جوابهما ان لا يكون فيه اذ واذا وقد جاء في الجواب كثيرا نقول بينا
 زيد جالس دخل عليه عمرو وادخل واذا دخل (من النهاية) وبيننا اصله بين اشبعت
 الفتحة فصارت الفاء بينا زيدت عليه ما والمعنى واحد نقول بينا نحن نرقبه انا وبقدر
 الكلام بين اوقات نحن نرقبه انا انا بين اوقات رقبنا اياه والجل مما تضاف اليها اسماء
 الزمان كقولك انتك زمن الحجاج امير ثم حذف المضاف وهو اوقات وولى الطرف الذي

هو بين الجلة التي اقيمت مقام المضاف اليها وكان الاصحى يخفف بعد بينا اذا صلح في موضعه بين وغيره يرفع بعد بينا وبينما على الابتدائية والخبر (من الصحاح للجوهري عليه الرحمة) قال البيضاوي عند تفسير قوله تعالى قدما لها قوم من قبلكم متعلق بسألهما وليس صفة لقوم فان ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالها ولا خبرا عنها انتهى (قال الفاضل المحشي شهاب الدين الحفصاني هذا هو المشهور بين النحاة ولكن التحقيق انه لا يكون خبرا عن اسم عين ولا حالا ولا صفة ولا صلة اذا عذمت الفائدة فان حصلت جازت كما اذا شبهت العين المعنى في تجددتها في وقت دون وقت نحو ليلة الهلال او قدر قبله اسم معنى فهو اليوم خبرا ي شرب غير بخلاف زيد يوم السبت ولذا قال في الالقية

ولا يكون اسم زمان خبرا * عن جثة وان يفد فاخبرا

وما نحن مفيد لان القوم لا يعلم هل هم ممن مضى او لا وقد مر في قوله تعالى الذين من قبلكم ان اعرابه صلة والصفة وقال ابو حيان هذا المنع انما هو في الزمان المجرد عن الوصف اما اذا انضم اليه وصف فيجوز كقبول وبعد فانهما وصفان في الاصل فاذا قلت جاء زيد قبل عمر وفالمعنى انه جاء في زمان قبل زمان مجيئه اى متقدم عليه ولذا وقع صلة للموصول ولولا لم يظف فيه الوصف وكان ظرف زمان متجردا لم يجز ان يقع صلة ولا صفة قال تعالى والذين من قبلكم ولا يجوز والذين اليوم لتحقيق بديع غفلوا عنه ومنه تعلم ما في كلام المصنف واما كون الصفة الجارية والمجرور الذي هو ظرف لا الظرف نفسه قوهم لان دخول الجار عليه اذا كان من اوفى لا يخرج في الحقيقة عن كونه هو الخبر ونحوه فتأمل انتهى (روى ان رجلا جاء امير المؤمنين عليا عليه السلام وهو على المنبر وسأل عن اقل عدد يجمع الكسور التسعة كلها اجابا فقال له على البديهة اضرب عددا يام اسبوعك في عددا يام شهرك ثم اضرب المبلغ في عدد شهر وسنتك فاحصل فهو الجواب والامر كما ذكره عليه السلام وعند تفصيل ابرأئها بتحقيق الناظر ذلك (من شرح المقامات لمحمد بن ابي بكر الرازي في اوائل المقامة السادسة والثلاثين

نصف	ثلث	ربع	خمس	سدس	سبع	ثمان
١٢٦٠	٨٤٠	٦٣٠	٥٠٤	٤٢٠	٣٦٠	٣١٥
٢٨٠						

الاحساس اذراك الشيء باحدى الحواس فان كان الاحساس للحس اظواهر فهو من المشاهدات وان كان للحس الباطن فهو من الوجدانيات وهو اعنى الحس عشرة خمسة للظواهر السمع والبصر والشم والذوق واللمس وخمسة للباطن (الحس المشترك) وهو قوة يدرك بها المحسوسات ومحلها مقدم التجويف الاول من الدماغ ينتهي اليه جميع الصور المحسوسة بالحواس الظاهرة كانه حوض ينصب اليه انهار خمسة ويقال لها البنىاسيا ومعناها لوح النفس (الخيال) وهو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك

من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك ومحلها مؤخر البطن الاول من الدماغ (الوهم) وهو قوة من شأنها ادراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كشجاعة زيد وسخاوته ومحلها مقدم التجويف الاخير من الدماغ (الحافظة) وهي قوة من شأنها حفظ ما يدركه الوهم من المعاني المتعلقة بالمحسوسات الجزئية فهي خزانة للوهم كالخيال للحس المشترك ومحلها مؤخر التجويف الاخير من الدماغ (المتصرف) وهي قوة من شأنها التصرف في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل ومحلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ وهذه القوة اذا استعملها العقل تسمى مفكرة واذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا تسمى متخيلة (من تعريفات السيد اختصاص الناعت هو التعلق الخاص الذي يصير به احد المتعلقين ناعما للآخر والاخر منعوتابه والنعوت محل كالتعلق بين كون البياض والجسم المقتضى لكون البياض نعما للجسم والجسم منعوتابان يقال جسم ابيض الاختيار فعل ما يظهر به الشيء وهو من الله تعالى اظهر ما يعلم من اسرار خلقه فان علم الله تعالى قسما قسم يتقدم وجود الشيء في اللوح المحفوظ وقسم يتأخر وجوده في مظاهر الخلق والبلاء الذي في الاختيار هو هذا القسم لا الاول فتأمل من التعريفات (الازلي) ما لا يكون مسبوقا بالعدم (اعلم ان الموجود اقسام ثلاثة لارابع اياها فانه اما ازلي ابدى وهو الله تعالى ولا ازلي ولا ابدى وهو الدنيا وابدى غير ازلي وهو الاخرة وعكسه محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه من التعريفات (الاستعارة) ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين كقولك لقيت اسدا وانت تعنى به الرجل الشجاع ثم اذا ذكر المشبه به مع ذكر القرينة تسمى استعارة تصريحية وتحقيقية نحو لقيت اسدا في الحمام واذا قلنا المنية اى الموت انشبت اى علفت اظفارها بفلان فقد شبهنا المنية بالسبع في اغتيال النفوس الى اهلاكها من غير تفرقة من نفاع وضرار فاقبنا لها الاظفار التي لا يكمل ذلك الاغتيال فيه بدونها تحقيقا للمبالغة في التشبيه فتشبيه المنية بالسبع استعارة بالكناية واثبات الاظفار لها استعارة تخيلية واما الاستعارة المرشحة فهي ما قرن بعلام المستعار منه نحو اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فاربحت تجارتهم (فان قيل) ما الفرق بين الاستعارة التخيلية والترشحية فان كلاهما اثبات بعض لازم المشبه به قلنا اثبات اللازم في التخيلية لجهة الاستعارة وفي الترشحية للمبالغة واما المجردة فهي ما قرن بعلام المستعار له سميت مجردة لتجردها عن مرادف المعنى الحقيقي نحو رأيت اسدا شاكى السلاح واما المطلقة فهي ما لم يقرن بشئ مما يلائم المستعار منه والمستعار له نحو رأيت اسدا (والاستعارة الاصلية ما يكون المستعار اسم جنس غير مشتق والتبعية ما يقع في غير اسماء الاجناس من الافعال والصفات واسماء الزمان والمكان والالة والحروف ثم ان

استعارة ما يفعل على فسمين احدهما ان يشبه الضرب الشديد مثلاً بالقتل وبمعارلة
اسمه ثم يشتق منه قتل بمعنى ضرب ضرباً شديداً والثاني ان يشبه الضرب في المستقبل
بالضرب في الماضي مثلاً في تحقق الوقوع فيستعمل فيه ضرب فيكون المعنى
المصدرى اعني الضرب موجوداً في كل واحد من المنبئ والمنبئ به لكنه في كل واحد
منهما يفيد مغايرة لقيد آخر فيصح التشبيه لذلك ويبان الاستعارة هوان معاني
الحروف لعدم استقلالها لا يمكن ان يشبه بها لان التشبيه هو المحكوم عليه بمناجاة
المشبه له فيجري التشبيه فيما يعبر به ويلزم تبعية الاستعارة في التعبيرات الاستعارة
في معاني الحروف والاستعارة التمثيلية حقيقتها ان يوجد امور متعددة من المشبه
فجمع في الخاطر وكذا من المشبه به ويجعل المجموعان متشاركين في مجموع مشترك
يشمل انحاءاً الى ان تقدم رجلاً وتؤخر اخرى اى تتردد في الاجسام والاقدام لا تدرى
ايها اخرى ويسمى بالتمثيل على سبيل الاستعارة ايضا وقد صرح علماء البيان بان
التمثيل لا يستلزم الاستعارة في شئ من اجرائه بل لا يجوز فيه ذلك حتى بعضهم
عدم اجتماع التمثيلية والتبعية على ذلك وقال القاطب في المثل شهرة بحيث صار علماء
للحال الاولى التي هي المورد بخلاف الاستعارة التمثيلية فكل مثل استعارة تمثيلية
ولا عكس (الى هنا من التعريفات للسيد السند قدس سره وغيرها من المطول وشرح
رسالة الاستعارة) الانشاء على ضربين للطلب كالاستفهام والامر والنهي ونحو ذلك
كالتمني والترجي والتدأ وغير الطلب كافعال المقاربة وافعال المدح والذم وصيغ
العقود والقسم ولعل ورب وكما الخبرية ونحو ذلك حسن جلبي على المطول (تعريف علم
الكلام) الكلام هو الالم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية كما في المقاصد او هو علم
يبحث فيه عن ذات الله سبحانه وتعالى واحوال المعصيات في المبدأ والمعاد او هو معرفة
النفس ما عليها وما لها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام وعلماء اوطانها في البعض
كما في المسائرة فكانه اخذه من تعريف الصفة لابي حنيفة رضي الله عنه وهو معرفة
النفس الخ واعلم ان مسائل الاعتقاد لم يوث العالم بوجود الباري عز وجل
وما يجب له وما يمنع عليه من ادلتها فرض عين على كل مكلف فيجب النظر بدليل
اجمالي ولا يجوز التقليد وهذا هو الراجح عند الامري والامام الرازي واما النظر بدليل
تفصيلي فيمكن معه من اراحة الشبهة والزام المنكرين وارشاد المسترشدين ففرض
كفاية في حق المتأملين واما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبهة
والضلال فليس له الخوض فيه وهذا هو محمل منع السلف عن الاشتغال بعلم الكلام
كذا في المسائرة قال البيضاوي في سورة يونس عليه السلام عند تفسير قوله تعالى
(ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً) وفيه دليل على ان تحصيل العلوم في الاصول واجب
والاكتمال بالتقليد والظن غير جائز وقال الفاضل المحشي شهاب الدين وعلى هذا القول

بان ايمان المقلد غير صحيح (وقال المولى سنان الرومي فليس في الاية دليل لثقات القياس
كما زعموا بل عدم العبرة لايمان المقلد فيشكل ايمان العوام ذهب عامة الفقهاء
رحمهم الله تعالى ان معرفة الدليل ليست بشرط لصحة الايمان وكونه نافعاً وهو قول
ابي حنيفة وسفيان الثوري ومالك والاوزاعي والشافعي واحمد وجميع اصحاب الطوائف
ومن المتكلمين قول عبد الله بن سعيد القطان والحرث بن اسد المحاسبي وعبد العزيز
ابن يحيى المكي وهو الظاهر من مذهب الشيخ ابي منصور رحمه الله ان من نشأ
فيما بين المسلمين من اهل القرى والامصار وكان من ذوى النهى والابصار وتفكر
في ملكوت السموات والارض آتاء الليل والنهار وسبح لله تعالى عند كل ريح عاصف
وبرق خاطف ورعد باهر ونور زاهر فذلك منه استدلال وتجييد وهو خارج عن حد
التقليد كذا في الكفاية وصح ايمان مقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذي
هو حقيقة الايمان جزماً من غير تجويز ثبوت نقيض ولا اقتران بموجب من موجبات
الكفره واعتقاد جازم مطابق وهو اليقين المعبر في التصديق وربما يكتفي بالمطابقة
ويجعل كفاي المواقف الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال معه نقيض في حكم اليقين
وقياسه اى قياس ايمان البأس فاسد لانه كما قال المازيدي وغيره ايمان رفع عذاب
في وقت لم يبق له اى صاحبه حين رؤيته البأس عند موته قدرة تصرف في نفسه
وانتفاع بها بخلاف ايمان المقلد فانه ايمان تقرب الى الله تعالى وابتناء مرضاته وقت
قدرة تصرفه في نفسه وانتفاعه بهامن غير الجاه ولا تصرف عذاب وانتفاء قدرة
تصرف في النفس ومن منع صحة ايمان المقلد قال لابد في كل مسألة من مسائل
الاصول من التمكن من اقامة حجة ودفع شبهة ومجادلة الخصوم وحل ماورد
من اشكال وعليه المعتزلة ولم يحكموا بايمان من يحجز عن شئ من ذلك بل حكم ابو هاشم
بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت عليه
ومنع من الدخول فيه اذا قارنته فهي مسألة صاحب الكبيرة وان ارادوا ان مثل
هذا التصديق لا يكفي اى لا ينفع فغيرها فهذا يشعر بتسكهم بان حقيقة الايمان
الدخول في الامان من ان يكون مكذوباً ومخدوعاً وملبساً عليه على انه افعال من
الامن للتعبية او الصيرورة قلنا ان الامن من ان يكون مكذوباً ومخدوعاً يحصل
بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد وبان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بصورته
او دليل ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا المقصود من الدليل هو التوصل الى التصديق
فلا عبرة بانعدام الوسيلة اذا حصل اذ لا معنى لاستحصاله بها بعد حصوله ومنهم
اى ممن منع صحة ايمان المقلد من قال لابد في كل مسألة منها من التمكن من اقامة دليل
عقل في الجملة فلا يشترط الاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبهة ومجادلة الخصوم وعزاً
للشيخ ونقل عنه انه قال من لم يكن كذلك لم يكن مؤمناً اى على الاطلاق كما قال

عبد القاهر البغدادي لانه ليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيغفر الله له او يعذبه بقدر ذنبه ويدخله الجنة وفي هذا تلويح بان مراد الشيخ انه ليس مؤمنا كاملا كارك الاعمال والا فهو لا يقول بالمتزلة بين المتزلةين ولا يدخل غير المؤمن الجنة واليه اى الى ما ذكر من انه لا بد في كل مسألة من اقامة دليل في الجملة يرجع متأخرا والمعتزلة لخصوا الخلاف بمن نشأ بعيدا عن دار الاسلام ولم يتفكر في خلق هذا النظام البديع فاخبر بما يجب اعتقاده فصدق بمجرد الاخبار من غير تفكير وتدبير واما من نشأ بديار الاسلام ولو بصحراء وتواتر عنده حال النبي صلى الله عليه وسلم وما اتى به من المعجزات وتفكر في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فمن اهل النظر والاستدلال وعن الكعبى وابن ابي عياش في آخرين منهم ان وجوب النظر في الادلة انما هو في حق من قدر عليه واما من عجز فكثير من العوام والنسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتميزها من الشبه فلا يكلف التقليد الحق او جماع او آتيل الادلة التي تتعارض الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل حق وما خالفها فباطل من ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مشيل لم يرل قبل ما خلق من زمان ومكان وعرش وغيرها قديم وما سواه محدث عدل في قضائه صادق في اخباره لا يجب الفساد ولا يرتضى لعباده الكفر ولا يكافهم ما لا يطبقون مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر بعث رسلا لينذروا من علم انه ينذروا ويحشى ويلزم الحجية من علم انه لا يؤمن وبأبى والرضى بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن يضل من يشاء ويهدى من يشاء الى غير ذلك من العقائد الاسلامية ولا يكفون تضييع العبارة عنها وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكافين اصلا وانما خلقوا الانتفاع المكافين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان ولا نزاع في اجراء احكام الاسلام عليهم بل في انهم يعاقبون عقاب الكافر (من شرح المقاصد للدبلجى) قال البيضاوى في تفسير قوله تعالى في سورة بونس (وما يتبع اكثرهم الاظنا ان الظن لا يغنى من الحق شيئا) وفيه دليل على ان تحصيل العلم في الاصول واجب والاكتفاء بالتقليد والظن غير جائز انتهى وقال المحشى الفاضل الشهاب وهذا على القول بان ايمان المقادير غير صحيح انتهى لكن الصحيح المأول عليه من الاقوال في هذه المسئلة ان ايمان المقلد تقليدا صحيحا وهو المختار عند السلف وائمة الفتوى من الخلف وعامة الفقهاء وتفصيل ذلك في قصدا السبيل فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليه انتهى (البرهان) هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتدائية وهي الضروريات او بواسطة وهي النظريات والحد الاوسط فيه لا بد ان يكون علة لنسبة

الاكبر الى الاصغر فان كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج ايضا فهو برهان لمي كقولنا هذا متعفن الاخلط وكل متعفن الاخلط محوم فتعفن الاخلط كما انه علة لتبوت الحى في الذهن فكذلك علة لتبوت الحى في الخارج وان لم يكن كذلك بل لا يكون علة للنسبة الا في الذهن فهو برهان اتي كقولنا هذا محوم وكل محوم متعفن الاخلط فهذا متعفن الاخلط فالجى وان كانت علة لتبوت بعض الاخلط في الذهن الا انها ليست في الخارج بل الامر بالعكس (من التعريفات) في برهان التامع (اعلم ان الدليل المشهور المسمى ببرهان التامع قد اخذه المتكلمون من قوله سبحانه على برهانه لو كان فيهما آلهة الا الله افسدتا الاية وهو معنى عبارة النص على ما قاله الامام ابو المعين النسفى رحمه الله فالاية عنده حجة برهانية بتحقيقية والملازمة فيها قطعية وزعم الفاضل التفتازانى انها اقناعية والملازمة عادية وشنع عليه عبد اللطيف الكرماني من معاصريه بما شنع عليه ابو المعين اياها من حيث كفره بقدرحه في دلالة الاية وذلك لان الخصم اذا منع الملازمة لم يتم الاستدلال بها وذلك يستلزم ان يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على المشركين فيلزم احد الامرين اما الجهول او السفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه حكيم الدين محمد البخارى الحنفى تلميذ التفتازانى بما حاصله ان الادلة على وجود الصانع تعالى وتوحيده تختلف بحسب ادراك العقول والتكليف بالتوحيد يشمل العامة والرسول صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة ومحاجة المشركين وعامتهم فاصرة عن ادراك الادلة القطعية البرهانية ولا يجدى معهم الا الادلة الخطائية العادية بحسب الفهم والقرآن العظيم مشتمل على الادلة القطعية لا يعقلها الا العاملون بطريق الاشارة وعلى الخطائية بطريق العبارة مكمل للجهة على العامة والخاصة وقد اجتمعت المجتبان بالطريقتين في الاية فاما الخطاى المدلول عليه بالعبارة فهو لزوم فساد السموات والارض بخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الالهة ولا يخفى انه لا يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين عدم لزومه قطعيا لامكان الاتفاق فلزوم الفساد عادى اشار اليه الرازى بقوله اجرى الله تعالى الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر والقطعي هو المدلول عليه بالاشارة وهذا باجماع المتكلمين ومستلزم تكون مقدورين قادرين ولعجزهما او بعجز احدهما على ما بين في محله فظهر ان التامع قد يكون خطايا وقد يكون برهانيا ولا تنافي لان المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدورين قادرين وبخروجهم من الالهين او احدهما عن الآخر كذا والمدلول عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فابن احدهما عن الآخر كذا في النجم الوفاة ونقد برهان البرهان وتفصيله في شرح المقاصد انفعال العباد الاختيارية واقعة بقدره الله تعالى وحده وليس لقدرة ثم تأثير فيما بل الله

تعالى اجري عادته ان يوجد في العبد قدرة اختيارية فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور بمقتضى ما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرة وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده في كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين بان يتعلق جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي بان يتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف افعاله تعالى بها كما في لطم اليتيم ناديا وايدا فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة مخلقه الله تعالى في العبد اذا قارنت الشرائط وارتفاع الموانع (من شرح المواقف مما يتعلق بتقرير برهان التامع المذكور آنفا وكان شيعي رحمه الله يقرر في توحيد الصانع سبحانه وتعالى نكتة وجيزة ويقول لو فرضنا ان للعالم صانعين لا يخلو من ان يكون كل منهما مستغنيا عن الآخر اولا فان استغنى لم يكن الاخر محتاجا اليه فلم يكن الولا لقوله تعالى الله الصمد وان لم يستغن فكذلك لانه يكون عاجزا والعاجز لا يصلح ان يكون الله هو ظاهر ويعبر هذا بعبارة اخرى بانه لو لم يقدروا على منع صاحبه كان عاجزا ولو قدر لم يكن الاخر خالقا وامافرض كونهما حكيمين يعلم كل منهما ما يريد الاخر فلا يريده قطعا فلا يخالفان الى الابد فنقول كون كل منهما الها يستلزم كونه قادر اعلى ما يريد فلما باز ارادة كل منهما لكل احد من المقدورين ادى الى قضية التامع والتحقيق كل واحد منهما يلزم ان يتصف بكل القدرة واصابة الراي وان يستبد برأي نفسه لان يتابع غيره وبالجملة تصور امكان المخالفة فيه كاف في المطلوب اذا الاصل هو الاستبداد برأيه كذا في السديداه قال الامام نور الدين الصابوني رحمه الله لو ثبت الموافقة بينهما فهي اما ضرورة فيلزم عجزهما واضطرارهما واختيارية يمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الالتزام وهذا معنى ما قيل لو توافقا فهي امامع العجز عن الممانعة فيكونان عاجزين اوسع القدرة عليها فيصير كل منهما مقدورا للآخر فلا يصلح ان يكون الها فهذا معنى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لقد فسدنا واما ما قالوا من ان الارادة تلازم العلم عندكم قلنا لانسلم بل انما تلازم الفعل اذ ليس من ضرورة كون الشيء معلوما كونه مرادا فان ذات الله سبحانه وصفاته معلومة له تعالى ولم يصح ان تكون مراد له وكذا المعدوم معلوم له تعالى حيث يعلم انه لو وجد كيف يوجد كما قال ولورد والعاذوا

لما هم واعنه ومع ذلك فليس بمراد له تعالى كذا في السديد وفيه ان فقد هذه الارادة ضرورة واختيارية على قياس ما سبق فقيه ما لا يخفى واجيب بان فقد ذلك في الاول فلكونه في حيز الاستحالة في نفسه وكذا في الثاني ان كان معدوما بمنع وجوده والله اعلم كذا وجدت بخط الفاضل ابراهيم وحدي عليه الرحمة في الارادة وله تعالى ارادة وهي صفة حقيقية توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاد العلم يتعلق اولا بذلك التخصيص الذي اوجبه الارادة كما ان الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث باوقات العلم يحدث له تعالى علم بحدوث الحادث والارادة بكل المراد كذا في المسيرة وهو كما ترى جعل وقوع الشيء تابعا لتعلق العلم اولا بوقوعه وجعل الفاضل التفاضل وغيره تعلق العلم تابعا للوقوع فالتوفيق ان من جعل الوقوع تابعا للعلم يريد ان حدوث الواقع على حسب ما تعلق به العلم القديم ومن عكسه يريد ان العلم بوقوع الشيء في وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه فالعلم بمناسبة الحكاية عنه والحكاية تابعة للحكي وهذا الاعتبار فالمعلوم اصل في التطابق لانه مثال وصورة له والعلم تابع له فيه وليس معناه ان يتأخر العلم عن الوقوع في الخارج البتة ومعنى كون الوقوع تابعا لتعلق الارادة انه يقع كما يريد سبحانه وتعالى وقوعه لا التبعية في الوجود الخارجي كذا في النجم الوفا ولا اختيار بدون الارادة لان الارادة جزء الاختيار والجزء مقدم على الكل طبعالانها عبارة عن حالة ميلانية الى احد الطرفين اللذين هما الفعل والترك والاختيار عبارة عن تلك الحالة الميلانية مع الترجيح والتصميم فينتد تكون الارادة سابقة عليه فلا بد من ثبوتها لان الاختيار لما كان تابعا لله تعالى كما هو استلزم ثبوتها كذا في الانتقاد وفيه ان ظاهر سوق الكلام انما هو في ارادة الله عز وجل وهي صفة لا تقبل التجزى وانه بعد ان حكم بسبق الارادة على الاختيار كيف يحكم باستلزام ثبوتها مع ان ثبوت الارادة ينص من الشارح تبارك وتعالى الان يراد الاستدلال عقلا وفيه ما فيه ثم قال في الانتقاد وهذا يدل على الفرق بين الارادة والاختيار والظاهر انه لا فرق بينهما كما قال في الصحائف ان الاختيار قريب من معنى الارادة هذا وانت خبير بان هذا لا يوجب عدم الفرق ثم اقول الارادة المشيئة كما في الطحاوي وغيره وذكر المصنف انها مشتقة من الرود وهو الطلب ولذا يقال في المثل لا يكذب الراداهل اي طالب السكالا او الميل ومنه قولهم جارية روادى تتمايل في مشيها الذين اطرافها ورطوبة اعضائها وجاز ان يكون الاصل فيه الميل واستعمل في الطلب لان الطالب يعيل الى مطلوبه وان يكون بالعكس لان الميل يستلزم الطلب عادة والكل لا يصدق على ارادة الله تعالى كذا في النجم الوفا وفيه نظر وقد صرحوا بان المشيئة والارادة واحدة عندنا من خط ابراهيم الوحدي رحمه الله الان الطاعة بمشيئته وارادته ورضاه ومحبه في السديد

انهما بمعنى كالأرادة والمشيئة وقيل الرضى ترك الاعتراض على الشئ لا ارادة وقوعه
والحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومواخذة والارادة اعم فهي تفعل عنها
فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعة ومواخذة وامره ورضاه وقضاؤه وقدره قال المصنف
رحمه الله القضاء الخلق والقدر جعل كل شئ على ما هو عليه من خير او شر حسن او قبيح
حكمة ارسفه وبيان ما يقع عليه كل شئ من زمان او مكان ونواب او عقاب وهو
تأويل الحكمة فهي ان يجعل كل شئ على ما هو اهله ويقدر كل شئ على ما هو الاولى به
ولذا قلنا ان خلق الكافر ليس بسفه قال تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر وهذا في المسيرة
بعد ان ذكر ان المراد بالقضاء والقدر اما الخلق واما الحكم وهو اما ان يرجع الى صفة
الكلام او العلم والاوجه رجوعه الى العلم كما اشار اليه التستري رحمه الله نظم

فسر قضاء الله بالكفر علمه بعلم قديم سرنا في الجلية

واظهاره من بعد ذلك مطابقا لا دراكه بالقدرة الازلية

من خط المرحوم المرقوم واقدار الحكمة انقرون من قبلكم يا اهل مكة لما ظاهروا حين ظلموا
بالتكذيب واستعمال القوى والجوارح لا على ما ينبغي وجاءتهم رسلهم بالبينات
بالجج الدالة على صدقهم وهو حال من الزار بانكارا وعطف على ظلموا وما كانوا
ليؤمنوا وما استقام لهم ان يؤمنوا فساد استعدادهم وخذلان الله ادهم وعلمه بانهم
يموتون على كفرهم واللام لنا كيد النبي من البضاوى رحمه الله في سورة يونس عليه
السلام قوله وما استقام لهم ان يؤمنوا فساد استعدادهم الخ قيل عليه ان علمه تعالى
ليس على عدم ايمانهم لان العلم تابع للمعلوم لا بالعكس وقال بعض فضلاء عصرنا
كون العلم على كفرهم وعدم ايمانهم باطل لا يشبهه على مؤمن فضلا عن عالم فاضل
لان كون علم العالم الديان على الكفر والعصيان مقالة اهل الزبغ والطغيان وحاشي
مثل المصنف رحمه الله ان يقع فيه لكن ظاهر عطف قوله وعلمه الخ على قوله فساد
استعدادهم يؤهم ذلك فيجب ان يؤزل كلامه ويصرف عن ظاهره بان يجعل المراد
موتهم على الكفر المعلوم له تعالى او يجعل العلم على الحكم بانهم يموتون على الكفر
ويكون حاصل المعنى ولقد اهلكنا القرون السابقة لما كذبوا وعلمت انهم لا يؤمنون
واهلكناهم فتكون العلة هي المعلوم اعنى عدم ايمانهم فيجاسأنى ولكن انما علم ذلك
لكون علم الله تعالى محيطا بالمستقبل فتوسط العلم لاثبات المعلوم لا لافادة عليه العلم
فافهم وقال آخر من فضلاء العصر ايضا اقول معنى كون العلم تابعا للمعلوم ان علمه
تعالى في الازل بالمعلوم المعين الحادث تابع لما هيته بمعنى ان خصوصية العلم وامتيازه
عن سائر العلوم انما هي باعتبار انه علم بهذه الماهية واما وجود الماهية وفعليتها
فيما لا يزال فتابع لعلم الازل التابع لما هيته بمعنى انه تعالى لما علمها في الازل على هذه
الخصوصية لزم ان تتحقق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فنفهم موتهم

على الكفر وعدم ايمانهم متبوع بعلمه الازل ووقوعه تابع له فخذ هذا التحقيق من
مواضع شتى وهذا ما لا شبهة فيه وهو مذهب اهل السنة رحمه الله تعالى وقد صرح به
النخري في اول سورة الانعام حيث قال علم الله بانهم يتركون الايمان ويؤثرون الكفر
صار سببا لامتناعهم عن الايمان باختيارهم عند المعتزلة واما عند اهل السنة
فقد صار ذلك سببا لعدم ايمانهم بحيث لا سبيل اليه وبهذا يدفع ما قال الامام الرازي
ان هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي جعلهم على الامتناع
عن الايمان وذلك مذهب اهل السنة انتهى وبهذا علمت ما في هذا المقام من الخطب
من حاشية مولانا الشهاب الخواجه عليه الرحمة ولواتنازلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شئ قبلا كما افترحوه فقالوا لولا انزل علينا الملائكة وقالوا او تاتى
بالله والملائكة قبلا وقبلا جمع قبيل بمعنى كفى اي كفلاء بما بشرناه واذنروا وارجع
قبيل الذي هو جمع قبيلة بمعنى جماعات او مصدر بمعنى مقابلة كقبلا وهو قرآن نافع
وابن عامر وهو على الوجوه حال وانما جاز ذلك لعمومه ما كانوا يؤمنوا لما سبق عليهم
القضاء بالكفر الا ان يشاء الله استثناء من اعم الاحوال اي لا يؤمنون في حال من
الاحوال الاحال مشيئة الله ايمانهم وقيل منقطع وهو حجة واضحة على المعتزلة من
البضاوى في سورة الانعام قوله لما سبق عليهم القضاء بالكفر بتشديد الميم وتحققها
قيل عليه ان فيه تعليل الحوادث بالتقدير الازل ولا يخفى فساد بطلان استعدادهم
وتبدل فطرته القابلة بسوء اختيارهم وتبعه من قال في تفسيره اي ما صح واستقام
لهم الايمان لتماديهم في العصيان وعزدهم في الطغيان واما سبق القضاء عليهم بالكفر
فن الاحكام المترتبة على ذلك حجابا بنبي قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون
وليس بشئ لان ما ذكره على مذهب الاشعرى القائل بانه لا تأثير لاختيار العبد وان
قارن الفعل عنده ولا يلزم الجبر كما يتوهم على ما حققه اهل اصول ولا خفاء في كون
القضاء الازل سببا لوقوع الحوادث ولا فساد فيه واما سوء اختيار العبد فسبب
للقضاء الازل والحقيقة كما قيل ان سوء الاختيار وان كان كافيا في عدم وقوع الايمان
لكنه لا قطع فيه لجواز ان يحسن الاختيار بصرفه الى الايمان بدل صرفه الى الكفر
فكان سوء اختياره فيما لا يزال سببا للقضاء بكفره في الازل فبعد القضاء به يكون
الواقع منه الكفر حتما كما قال الله تعالى ولوشئنا لا تينا كل نفس هداها شهاب الدين
ولوشئنا لا تينا كل نفس هداها بقول معطوف على ما قدر قبل قوله تعالى ربنا
ابصرنا الخ اي ونقول لو شئنا اي لو شئنا لقت مشيئتنا تعلقا فعليا بان نعطي كل نفس
من النفوس البرة والفاسدة ما تهدي به الى الايمان والعمل الصالح اعطيناها
في الدنيا التي هي دار الكسب وما اخرنا الى دار الجزاء ولكن حق القول معنى اي سبقت
كل شئ حيث قلت لا يلبس عند قوله لاغو بهم اجمعين الاعباد لك منهم المخلصين

فالحق والحق اقول لاملائن جهنم منك وعن تعين منهم اجمعين وهو المعنى بقوله تعالى لاملائن جهنم من الجنة والناس اجمعين كما يلوح به تقديم الجنة على الناس فموجب ذلك لم نشأ اعطاء الهدى على العموم بل منعناه من اتباع ابليس الذين انتم من جناتهم حيث صرفتم اختياركم الى التي باغوا آتاهم ومثبنا لافعال العباد منوطة باختيارهم اياها فلما لم تختاروا الهدى واخترت الضلالة لم نشأ اعطاء لكم وانما اعطيناهم الذين اختاروه من النفوس البرة وهم المعنيون بما سياتى من قوله تعالى انما يؤمن بآياتنا الخ فيكون مناط عدم شيئة اعطاء الهدى في الحقيقة سواء اختيارهم لا تحقق القول وانما قيدنا المشيئة بما امر من التعلق الفعلي بافعال العباد عند حدوثها لان المشيئة الازلية من حيث تعلفها بما سيكون من افعالهم اجمالا متقدمة على تحقق كللة العذاب فلا يكون عدمها منوطا بتحققها وانما اناطه تعالى ازلها بصرف اختيارهم فيما سياتى الى التي وابشارهم التي على الهدى فلما اريدت هي من تلك الخبيثة لاستدراك عدمها ربيط ذلك من المناط على منهاج قوله تعالى ولعلم الله فيهم خيرا لا سمعهم فمن توهم ان المعنى ولو شئنا لا اعطينا كل نفس من عندنا من انطق الذي لو كان منهم اختياره لاهتدوا ولكن لم نعظمهم لما علمنا منهم اختيار الكفر وابشاره فقد اشبهه عليه الشؤن من تفسير ابي السعود عليه الرحمة في سورة آلم السجدة ولو شئنا لا آتينا كل نفس هداها ما تهدي به الى الايمان والعمل الصالح بالتوفيق له ولكن حق القول متى ثبت قضاي وسبق وعيدى وهو لاملائن جهنم من الجنة والناس اجمعين وذلك نصريح بعدم ايمانهم لعدم المشيئة المسببة وسبق الحكم بانهم من اهل النار ولا يدفعه جعل ذوق العذاب سببا عن نسيانهم العقوبة وعدم تفكيرهم فيها بقوله فذوقوا بما نسيتم لقاء يومكم هذا فانه من الوسائط والاسباب المقضية له اناسيناكم تركاكم من الرحمة اوفى العذاب ترك المسئى من البضاوى قوله فانه من الوسائط والاسباب المقضية له اى لذوق العذاب يعنى من الاسباب المقضية اليه من غير توقف عليه فالسبب الحقيقي هو سبق الحكم الازلى ويدفع الجبر بمقارنة القدرة لفعل العبد على رأى الاشاعرة ومنهم المصنف رحمه الله من حاشية المولى السعدى عليه الرحمة (التكليف الزام فعل فيه كلفة للفعا ل بحيث لو اتى به العبد شاب على ذلك ولو امتنع بعاقب عليه وذا لما يتحقق فيما يستطيعه العبد بحكم سلامة الآلة وتفسيره ان يكون بحال لوقته مباشرة الفعل تميا له ذلك بمجرد العادة على ما قرر في مسئلة الاستطاعة فيكم التكليف اما ان يكون اداء المكلف به كما زعمت المعتزلة او الابتلاء به كما هو مذهب واياما كان لا يمكن تقريره فيما لا يطاق اما الاداء فظاهر واما الابتلاء وكذلك فانه اذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فلا يكون مقدورا في الامتناع عنه فلا يتحقق معنى الابتلاء والتكليف فلا يصح

التكليف

التكليف بما لا يطاق كنافى الكفاية والتكليف بما يمنع لذاته بجمع الضدين وقلب الحقائق غير جائز فضلا عن الوقوع عند الجهور وبما يمنع الفعل لتعلق الارادة والعلم بعدم وقوعه جائز بل واقع اجساما والذي وقع النزاع في جوازه هو التكليف بما لا يتعلق به القدرة الكاسية كالصعود الى السماء والجمع بين الضدين لاستحالته عقلا وعادة والاشاعرة وان قالوا بان كان تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل واعلم ان اكثر المحققين على ان التكليف بما لا يطاق غير جائز عقلا وجمعا لانه عبث كتكليف الاعمى بالابصار وهو مما لا يجوز على الحكيم وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا لا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج واجتمع المجوزون بأنه تعالى كلف ابالهاب بالايمان مع ان الايمان منه محال لعلمه تعالى بعدم ايمانه اصلا وما علم الله وقوعه بمتنع خلافه وقد تحير الاصوليون في جوابه ووضعوا له قاعدة لدفع هذه الشبهة وهي ان هذا النوع من الممتنع الذى امتنع لغيره جاز ان يكلف به وانما النزاع في الممتنع لذاته كالجوع بين الضدين ولا خفاء في كونه عبثا كالممتنع لذاته لانهم ما في عدم الوسع والخرجية والعبيية سواء بل جوابه ان الله تعالى يعلم انه لا يؤمن باختياره وقد رتب فيه علم ان له اختيارا وقدرة والايمان وعدمه فلا يكون ايمانه بمنعها والا لزم الجهل على الله تعالى عن ذلك نعم لكن لان لم كون التكليف بالممتنع لغيره عبثا لانه لما كان في ذاته ممكنا دخل تحت الوسع والاختيار نظر الى الذات والامتناع بالغير لا بعدم الاختيار والقدرة فيصح التكليف به بخلاف الممتنع لذاته فانه خارج عن القدرة والاختيار اصلا هكذا ذكره السلف من كليات ابي البقاء قال الامام الرازى في كتابه المسمى بالاربعين في مسئلة الافعال الاختيارية ان الله تعالى كان عالما من الازل الى الابد بان ابالهاب لا يؤمن ثم ان كان يأمره بالايمان كان هذا امرا بالجمع بين الضدين وهو محال فالقول بتكليف ما لا يطاق لازم على المعتزلة في مسئلة العلم كانه لازم علينا في مسئلة خلق الافعال ولو كان بجهة من العقلاء اجتمعوا وارادوا ان يوردوا على هذا الكلام سرفا لما قدروا عليه الا ان يلزوا مذهب هشام بن الحكم وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها لا بالوجود ولا بعدمه الا ان اكثر المعتزلة يكفرون من يقول بهذا القول انتهى وقال رحمه الله في هذه المسئلة ان تكليف ما لا يطاق لازم على الكل والاستقصاء في هذا الباب مذكور فيما صنفناه في اصول الفقه فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل فالحيلة لنا ولهم في دفعه قلنا الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون انتهى كلامه رحمه الله اعلم انهم اختلفوا في القسم الاول وهو المحال لذاته فقل بمتنع التكليف به اجماعا وقيل فيه خلاف فالجهور منعوا التكليف به وجوزه بعض الاشاعرة ثم اختلف المجوزون في وقوعه لجهورهم على انه غير واقع وامام الحرمين في الارشاد

والامام الرازي في المطالب العالية وذكره الامدي وغيره على انه واقع واستشهدوا على ذلك بان الاله كلف بان يصدق بانه لا يصدق وفيه جمع التقيضين وجمع التقيضين محال لذاته واما القسم الثاني وهو المحال العادي مطلقا فاجمعوا على عدم وقوع التكليف به واما جوازه فالجمهور على عدمه وجوزه بعض الاشاعرة واما القسم الثالث فهو كونه خلاف متعلق العلم والقضاء او الاخبار او الارادة فاجمعوا على جواز التكليف به ووقوعه كايما ان ابي الهيثم فانه تعالى علم ازال بانه لا يؤمن وقضى بذلك واخبر به واراده واختلفوا في كونه تكليفا بما لا يطاق وفي كونه في الاخبار بمنعها لذاته وهو مذهب امام الحرمين ومن ذكر معه في القسم الاول والصحيح انه ممنوع لغيره وتفصيل ادلة هذه الاقوال مقرر في محله اذا عرفت هذا فاعلم ان الذين قالوا بجواز التكليف بالمحال سواء قالوا بوقوعه او لا منعوا النتيجة وهي كون التكليف بالمحال محالا ثم اختلفوا في علة ذلك فمنهم من قال عدم الفائدة غيرضار لان افعاله تعالى لا تعلل ومنهم من قال بوجود الفائدة فيه وهي تبيي المكلف للامتثال وفيه ان هذا الجواب انما يدفع به شبهة العلم واخوانه ولا تنفع في شبهة القدرة اذ انتهى حاصل بقدرته تعالى فلاشكل بمحاله واجاب السعد في التلويح بان الفعل وان كان مخلوقا بقدرته تعالى لكنه اجري عادته انه لا يخلقه الا اذا سرف العبد قدرته التابعة لارادته اليه فكان الصرف متوقفا عليه وهو فعل العبد وليس مخلوق الله تعالى لانه امر اعتباري والامور الاعتبارية لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الموجود ويرد عليه ان المختار لا يمكن وجودها في الخارج والقدرة انما تتعلق بالممكن الموجود ويرد عليه انه من يمكنه التلويح عند ارادة الفعل والعبد لا يمكنه التلويح اذ اراد الله الفعل واجاب المولى شمس الدين القناري في عين الايمان بقوله المختار هو القول بالكسب وكسب العبد عبارة عن امر هو يقوم به ويعدده محالا لان يخلق الله فيه فعلا مناسب تلك النسبة وليس هذا الكسب من الله تعالى ولكونه عديما غير موجود ولم ينسب الى خلقه واجباده ولا انصراف العبد به صار له مدخل في محمية خلق الله تعالى وقابليته ذلك الخلق فيه وثمان القابلية ان يكون شرطا للخلق والتأثير لاجزائه فلان تفصيل القابلية يتوقف على العبد ينتفي الجبر ولانه ليس للعبد جبر ومن القابلية ينتفي القدر ويصح التكليف ويرد عليه ما ورد على السعد واعلم ان هذه المسئلة لما كانت من سر القدر كانت الاراء في المقدمات الفكرية عن ذروة علياها قاصرة حتى ان شارح المقاصد نقل عن حجة الاسلام الغزالي انه قال لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو ان الفعل بقدر قدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق بعجزه بالاكتساب انتهى فانه لم يمين ذلك التعلق المسمى بالاكتساب انتهى فاقضى كلامه ان حقيقة في نفس

الامر ولا يمكن كنهه مجهول فيكون من عالم الغيب يمكن حصوله في الدنيا الشخص توجهه الاثم الى الله تعالى او بالالهام او بالحدس من رسالة الشيخ ابراهيم الحلي خاتمة امتناع الترخ بلامرج وعدم تفاصيل الاحوال يعود الى الجبر وحسن المدح والذم والامر وانتهى وكون الافعال تابعة لقصد العبد وداعية الى القدر وكون العبد منبع نقصان يليق بالجبر وكثرة السفة والعبث والتج في الافعال بالقدر والايات والاثار متكاثرة في الجانبين فالحق انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين اذ المبادى القرينية على الاختيار والبعيدة على الاضطرار فالانسان مضطرب في صورة المختار يسير الى ما ذكره الامام الرازي من ان حال هذه المسئلة بحسبة فان الناس كانوا مختلفين فيها اذ ايسر ان ما يمكن الرجوع اليه فيها متعارض متدافع فعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على تركه من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم وهما متعارضان ومن الازامات الخطائية ان القدرة على الاجباد صفة كمال لا تليق بالعبد الذي هو منبع نقصان وان افعال العباد تكون سقيمة وعيضا فلا تليق بالمتعالى عن نقصان واما الدلائل السمعية فالقرء ان ملوء بآيهم بالامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع الترد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا بمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبني المبادى القرينية لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطرب في صورة مختار كالم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط لا وتد لم تشقني فقال سل من يدقني من المقاصد وشرحه ونم ما قيل في هذا المعنى بالفارسية وهو هذا

چون ماهی ضعیف که افتد در آب بندد در اختیار خویش مر اختیار نیست
قالت الجبرية ان العبد لا فعل له ولا قدرة ولا اختيار فلا تأثير ولا كسب ولا فرق بين الاضطراري من افعاله وبين ما يتوهم اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى الجمادات كما يقال جرى النهر اختياريا منها فاضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته لا يريد عليها الا بالشعور وهو اقرار في نسبة الفعل اليه تعالى يقابل تفریط القدرية فيها او تفریطه في نسبته الى العبد يقابل افراط القدرية فيها وهو كآرى خلاف البداهة قال الاسترأبادي في رسالة خلق الاعمال وما ظن ان عاقلا يقول به في المعنى وان نفوه به

بجذب اللفظ ثم هم بالتحرير خلاف القدريه والتسكين لحن وهو الصواب والتحرير
 للآزدواج كما في القاموس وقال ابن الكمال في رسالة القضاء والقدر التسكين لغة وقال
 أبو عبيدة انه مولد اصطلاح المتقدمين وفي تعارف المتكلمين يسمون الجبرية
 وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدريه في الزمان الاول ينسبون من خالفهم
 الى الارزاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم فالحقوا هذا الاسم بجمع
 من علماء السلف ظلموا وعدوا انتهى كلام ابن الكمال اقول اختلفوا في تركب الكبيرة
 من غير توبة على ثلاثة اقوال القول الاول انه مخلد في النار وان عاش على الايمان
 والطاعة مائة سنة وهو مذهب الوعيدية من المعتزلة القول الثاني انه لا يهذب اصلا
 وانما العذاب على الكفار فقط وهو مذهب المرجئة المحضة - هو بذلك لانهم يرجون
 امر الله في تركب الكبيرة على ان لا يعاقبه عليها القول الثالث الحزم بعدم تخليده
 في النار ثم تقويض امره في العقاب الى الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفرله وهو
 مذهب اهل الحق ويقال لهم المفوضة لما تقدم والمرجئة المتوسطة لقولهم بالارزاء
 بمعنى تأخير الامر وعدم القطع بالعذاب والثواب لطائع او عاصر وهذا وسط بين
 افراط الوعيدية الجارمين بعقابه بل بتخليده فيه وتفریط المرجئة الجارمين بعدم عقابه
 رأسا كمتوسط الكسب بين الجبر والقدر وهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رضي الله عنه
 من المرجئة كما صرح به في المقاصد وقد قيل له من اين اخذت الارزاء فقال من الملائكة
 عليهم السلام حيث قالوا لا علم لنا الا ما علمنا اذا عرفت هذا ظهر لث ان المراد
 عن خالف القدريه في عبارة ابن الكمال هم المرجئة بالمعنيين المحضة والمتوسطة
 وان ابا حنيفة من جملة من ينسب اليه الارزاء فينبذ نقول الذي نسب الارزاء
 الى ابي حنيفة واضرا به من المفوضة ان قصد الارزاء المتوسط فقد علمت انه الحق
 فلا يكون غلطا ولا ظلما ولا عدوانا وان قصد الارزاء المحض لا يكون ظلما ولا عدوانا
 لان الغلط معذور فتأمل كذا افاد شيخنا الفاضل ابراهيم الحلبي المصري في رسالته
 المعمولة في القضاء والقدر وافعال العباد وما يتعلق بها في التكوين قال الامام الزاهد
 الصفار البخاري في التلخيص اخبر سبحانه وتعالى عن تكويته بقوله كن وعن المكون
 بقوله فيكون فدل ذلك على ان التكوين غير المكون والمعنى ايكن كل ما يكون
 في وقته ولم يتقدم حتى اذا كان كائنا في وقته كان بناء على قوله ايكن وهذا لانه لا يصح
 خطاب المعلوم ايضا بقوله كن موجودا لان المعلوم ليس بشئ فينطبق ولا يجوز
 ان يحدث الله تعالى فعل او قول لان ذات الباري سبحانه وتعالى متعال عن الحوادث
 فوجب القول بانه عز وجل قال في الازل ايكن كل ما يكون في وقته فيلزم قدم
 المنفعل انتهى تلخيصه فكان المراد بما ذكر في الايضاح وغيره من انه قيل فيكون دون
 فكان للتصوير هو هذا كما في قول الشاعر فانشربها بلاد هش * فخرت دون شربتها

قال الفاضل المتفاز اني رحمه الله وكان شيعي رحمه الله يقول بالفارسية * جار جبر
 بايد من تخليق را * دانستن * وتوانستن * وخواستن * وساختن * دانستن * مدلول
 علم الست * وتوانستن * مدلول قدرت * وخواستن * مدلول ارادة * وساختن *
 مدلول تخليق است * وهو تكوين للعالم كذا وجدت بخط الفاضل
 الواحدى عليه الرحمة في ان الخفف من الكفار عذاب المعاصي لا عذاب الكفر
 ثم قيل للذين ظلموا عطف على قيل المقدر ذوقوا عذاب الخلد المولم على الدوام
 هل تجزون الا ما كنتم تكسبون من الكفر والمعاصي (من البيضاوى في سورة
 يونس عليه السلام قوله من الكفر والمعاصي اشارة الى انهم يعذبون على
 المعاصي ايضا لانهم مكافون بالفروع وبالاتباع للاوامر والنواهي لكن هل هذا
 للعذاب عليهم دأتم تبعا للكفر او ينتهي كعذاب غيرهم من العصاة الظاهر الثاني
 وبه جمع بين النصوص الدالة على تخفيف عذاب الكفار وما يعارضها بان الخفف
 عذاب المعاصي والذي لا يخفف عذاب الكفر (من حاشية الشهاب الخفاجي عليه
 الرحمة ان الذين حقت عليهم نبت عليهم كلمة ربك بانهم يموتون على الكفر او يخلدون
 في العذاب لا يؤمنون اذ لا يكذب كلامه ولا ينتقض قضاؤه منه ايضا في سورة يونس
 قوله بانهم يموتون على الكفر او يخلدون في العذاب جعل الكلمة بمعنى التكلم او اعتبره
 فيها فاقى بكلمة الجار واستدل علماؤنا على اثبات القضاء والقدر بهذه الآية وبه عليه
 الصلاة والسلام حاج آدم موسى فقال انت الذي اخرجت الناس من الجنة بذنبتك
 واشقيتهم قال آدم لموسى انت الذي اصطفاك الله برأه وكرامته انلومني على امر
 كسبه الله على قبل ان يخلقني فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج آدم موسى
 واعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة عبارة عن ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على
 ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقديره بين في ذاتها
 وافعالها وعند الفلاسفة قضاؤه عبارة عن علمه تعالى بما ينبغي ان يكون عليه الوجود
 حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المحمى عندهم بالعبادة التي هي
 مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجود واكمل وقدره
 عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء
 والمعتزلة ينكرونهم في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد وينبئون علمه تعالى
 بهذه الافعال ولا يستندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم
 واليه اشار صاحب الكشاف بقوله وتلك كناية معلوم لا كناية مقدور وادواهم على ذلك
 شبه ترجع الكل الى امر هو انه لولا استقلال العبد بفعله على سبيل الاختيار وتعلق
 به قضاء الله وقدره لبطل التكليف بامرهم ونهيهم وبطل التأديب الذي ورد به الشرع
 وارتفع المدح والذم على الفعل والترتب والثواب والعقاب عليهم ولم يبق لبعثة الانبياء

قائده وقد اجيب عن الكل في الكتب الكلامية (من حاشية مولانا سنان الرومي عليه
الرحمة حقت عليهم كلمة ربك ثبت عليهم قول الله الذي كتبه في اللوح واخبر به الملائكة
انهم يموتون كفارا فلا يكون غيره وتلك كتابة معلوم لا كتابة مقدر ومفرد تعالى الله
عن ذلك كشاف

النوع الثالث من مباحث هذا الباب اي باب الاسم المسائل العقلية
فتقول اما احد الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم في اول هذا الكتاب وبقي ههنا
مسائل (المسئلة الاولى) قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى
ونفس التسمية وقالت المعتزلة غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير
المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة وهي
ان قول القائل هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم
ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا
فتقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة
والمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقائق باعيانها فالعلم الضروري حاصل
بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسائل على هذا يكون عبثا وان كان المراد
بالاسم ذات الشيء وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ذات
الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقا لانه من باب ابضاح الواضحات وهو عبث
فتبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث (المسئلة
الثانية) اعلم انا استخرجنا قول ان الاسم نفس المسمى تاويلاد قيقا طيفيا يانه ان لفظ
الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك
فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه
الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى
من باب المضاف واحد المضافين لابد وان يكون مغايرا للآخر (المسئلة الثالثة) في ذكر
الدلائل الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم
قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم منق معناه سلب
لا ثبوت والالفاظ موجودة مع ان المسمى بها عدم محض وفي سرف وايضا فقد يكون
المسمى موجودا والاسم معدوم مثل الحقائق التي وضعوا لها اسما معينة وبالجمله
فتبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك بوجوب المغايرة الثاني
ان الامماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم
واحدا والمسمى كثيرا كالاسماء المشتركة وذلك ايضا بوجوب المغايرة الثالث ان كون
الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كمالا لكية والمملوكة
واحدا المضافين مغاير للآخر ولقائل ان يقول يشكّل هذا يكون الشيء عالما بنفسه الرابع

ان الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسمايات وتلك الاصوات اعراض غير
باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس اذا تلفظنا بالنار
والنار هذان اللفظان موجودان في اللفظ فلما كان الاسم نفس المسمى لزم
ان يحصل في اللفظ النار والنج وذلك لا يقوله احد السادس قوله تعالى والله الاسماء
الحسنى فادعوه بها وقوله عليه السلام ان الله تسعة وتسعين اسما فمهما الاسماء
كثيرة والمسمى واحد هو الله تعالى والسابع قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم
ربك فهذه الايات دليل يقتضي اضافة الاسم الى الله تعالى وضافة الشيء الى نفسه
محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم
وبين قولنا الله وهذا يدل على ان الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها
عربية وفارسية فتقول الله اسم عربي وخذاي اسم فارسي واما ذات الله فغزة عن
كونه كذلك العاشر قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها امر تابان ندعوه تعالى
باسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ
الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة واحتج من قال ان الاسم هو المسمى بالنص
والحجكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله تعالى
لا الصوت والحروف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طابق وكان زينب اسما
لامرأته وقع عليه الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير
تلك المرأة وكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز
ان يقال كما يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والافات فكذلك
يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعات لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث
والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها
بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها (المسئلة الرابعة) التسمية عندنا غير
الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة
وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة
والفرق بينهما معلوم بالضرورة (من التفسير الكبير عند تفسير البسطة الشريفة
في اصل لفظ الذات ومعناه اعلم ان كل شيء حصل به امر من الامور فان كان اللفظ الدال
على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك فهذه
اللفظة وضعت لا فائدة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا
فتقول انه من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة انما هي لصفة ثالثة
وهكذا الى غير النهاية بل لابد وان ينتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بما هيتهما
وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فتقولنا انها ذات كذا وكذا
انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا الالفاظ الذات

اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ولما كان الحق تعالى قيوما في ذاته كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصداقا (من التفسير الكبير) الذات هو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه منقول عن مؤلف ذو معنى صاحب لان المعنى القائم بنفسه بالنسبة الى ما يقوم به يستحق الصاحبة والمالكية ولمكان النقل لم يعبروا ان التاء للتأنيث عوضا عن اللام المحذوفة فاجروها بحجوى الاسماء المستقلة فقالوا ذات قديم وذات محدث وقيل التاء فيه كالتاء في الوقت والموت فلامعنى لتوهم التأنيث وقد يطلق الذات ويراد به الحقيقة وقد يطلق ويراد به ما قام بذاته وقد يطلق ويراد به المستقل بالمفهومية وبقابله الصفة بمعنى انها غير مستقل بالمفهومية وقد يستعمل استعمال النفس والشيء فيميز تأنيثه وتذكيره واغفلوا الذات وان لم يرده التوقيف لكنه بمعنى ما ورد به التوقيف وهو الشيء والنفس اذ معنى النفس في حق تعالى الموجود الذي تقوم به الصفات فكذلك الذات فلا حاجة الى اعتبار المشاكلة في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسي بعد ورود الشرع به فيجوز اطلاق اسم الشيء الموجود والذات لله تعالى واختار في ذات الله تعالى عدم انحلاله الى الماهية الكلية والتعين بل هو متعين بذاته والموجود حقيقة هو الذات المتصفة بانقدرة والارادة والعلم والحياة وجميع الصفات المتعلقة بمعجزة الحصول الانوار من الذات كل بحسبه وقولهم ذات يوم من قبيل اضافة المسمى الى اسمه اى مدة صاحبة هذا الاسم ونظيره خرجت ذات مرة وذات ليلة ولا يقال ذات شهر وذات سنة وذات مرة ونظائرها نصب على التفرقة صفة لزمان محذوف تقديره زمان ذات مرة وقديضاف الى مذكرو مؤنث وفي الكشف الذات مقحمة تزيينا للكلام والحق انه من اضافة العام الى الخاص وكلمته خار د على ذات شفة اى كلمة وعلم بذات الصدور اى يواطنها وخفاياها واصهوا ذات بينكم اى حقيقة وصلكم او الحالة التى بينكم وذات اليمين وذات الشمال اى جهته وقلت ذات يده اى ما ملك يده الى هنا لمخصا من كليات ابي البقاء الكفوى وذات الشيء حقيقته وما هيته قال في المصباح المنير واما قولهم في ذات الله فهو مثل قولهم في جنب الله ولوجه الله وانكر بعضهم ان يكون ذلك في الكلام القديم ولاجل ذلك قال ابن برهان من النجاة قول المتكلمين ذات الله جهل لان اسماؤه تعالى لا يلحقها ناء التأنيث فلا يقال علامة وان كان اعلم العالمين قال وقولهم الصفات الذاتية خطأ ايضا فان النسبة الى الذات ذورى لان النسبة ترد الاسم الى اصله وما قاله فيما اذا كانت بمعنى الصاحبة والوصف مسلم والكلام فيما اذا قطعت عن هذا المعنى واستعملت في غيره وقد صار استعمالها بمعنى نفس الشيء عرفا مشهورا ونسبوا اليها على لفظها من غير تغيير فقالوا عيب ذاتى بمعنى جيبى وخلقى من شرح العتيبي للشيخ احمد المنيب الشافى ضابطة نافعة في الكف عن تاويل

المنشآت اعلم ان العقلاء وان اتفقوا على ان الحق سبحانه وتعالى متصف بجميع صفات الكمال منزوعة عن جميع صفات النقص لكنهم اختلفوا في الكمال والنقص فتراهم يثبت احدهم لله ما يظنه كالاوينى الاخرين ما يثبت هذه الظننة نقصا وسبب ذلك انهم سيطروا الافكار على ما لا سبيل الى الوصول اليه من طريق النظر فان الله سبحانه وتعالى خلق العقول واعطاها قوة الفكر وجعل لها عند توقف عقده من حيث ماهى مفكرة لامن حيث ماهى قابله للوهاب الالهى فاذا استعملت العقول افكارها فيها هو في طورها وخذها ووفت النظر حقه اصابت باذن الله تعالى واذا سلطت الافكار على ما هو خارج عن طورها ووراءها الذى حده الله لها ركبت من عجزها وخبطت خبط عشواء فلم يثبت لها قدم ولم تركز على امر تطمئن اليه فان معرفة الله التى ورأى طورها مما لا تستقل العقول بادراكها من طريق الفكر وترتيب المقدمات وانما تدرك بنور النبوة او الولاية فهو اختصاص الهى يختص به الانبياء والاولياء قال تعالى والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ومن هذا لما قال قوم نوح وعاد وحمود والذين من بعدهم ارسلم ان انتم الا بشر مثلنا قالت لهم رسلم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله عز على من يشاء من عباده فذهبواهم على ان النبوة اختصاص الهى فله ان يختص بها من يشاء بمنه وان شانك غير في نوعه وما يثبت على ذلك ان العقول لو كانت مستقلة بمعرفة الحق وحكامه لم كانت الحجة قائمة على الناس قبل بعث الرسل وانزال الكتب واللازم باطل بالنص قال تعالى وما كنا سعديين حتى نبعث رسولا وقال ولولا انكناهم بعدايت من قبله لقنوا ربنا لولا ارسلت النبي رسولا فتتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى وحيث ان الله الحجة البالغة بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ثم العقول وان كانت من حيث ماهى مفكرة غير مستقلة بادراك معرفة الحق لكنها قابله بما يهبها الله تعالى من معرفته فان الله سبحانه كما اعطاها قوة الفكر كذلك اعطاها صفة القبول بما يهبها فجاز ان تكون المعرفة التى لا تستقل بادراكها من طريق الفكر فتحصل لها من طريق الوهاب الالهى فتعقل حينئذ ما يهبه الله تعالى لها وتذكره وهذا مما لا يمنع مانع ولما كان الامر كما ذكر من عجز العقول من طريق افكارها عن معرفة الحق التى هى ورأى طورها وقد انزل الله سبحانه وتعالى في القرآن الحكيم ما يخبر العقول من حيث ماهى مفكرة وهى الآيات المتشابهة التى لا يعلم تاويلها الا الله والراغبون في العلم من طريق الوهاب الالهى لامن طريق الفكر امر نال الشارح بالابحان بها

ونها ناعن التفكير في ذات الله رجة بنا واطفأ فان تسليط الفكر على ما هو خارج عن
 حدها ضرب في الحديد البارد وطبع في غير مطمع فأراحنا من التعب وقضيع الوقت
 في الفكرة من غير فائدة حيث امرنا بالايان بالمشابه فقال صلى الله عليه وسلم
 تعلموا القرآن والتمسوا غرآته وقرأت فيه وقرأت فيه وحدوده وحدوده حلال
 وحرام ومحكم ومتشابه وامثال فاحلوا حلاله وحرموا حرامه واعلموا بحكمه وآمنوا
 بمشابهه واعتبروا بامثاله اخرج الدبلي عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه وقال
 عليه السلام كان الكتاب الاول ينزل من باب واحد على حرف واحد ونزل القرآن
 من سبعة على سبعة احرف زجر او امر او حلال او حرام او محكم ومتشابه وامثالا فاحلوا
 حلاله وحرموا حرامه وافعلوا ما امرتم به وانتهوا عما نهيتهم عنه واعتبروا بامثاله واعلموا
 بحكمه وآمنوا بمشابهه وقولوا آمنوا به كل من عند ربنا اخرج ابن جرير والمحاكم
 وصححه وابو نصر السجزي في الابانة عن ابن مسعود رضي الله عنه وقال عليه الصلاة
 والسلام علم القرآن على ثلاثة اجزاء حلال فاته حرام فاجتنبه ومتشابهه بكل
 عليك فكله الى عالمه اخرج الدبلي عن معاذ رضي الله عنه وايضا ذلك ان العاقل
 المنصف اذا نظر في قوله تعالى ليس كمثل شيء وهو السميع البصير مثلا فحيث انه يمتد
 من طريق فكره الى ان الحق واجب الوجود لذاته وانه لا شريك له في وجوده وجوده
 يدركه معنى ليس كمثل شيء على الوجه اللائق لطوره ثم اذا اتى الى قوله وهو السميع
 البصير رأى انه ان ابقاء على ظاهره الذي يفهمه منه اهل اللسان لم يمتد الى الجمع
 بينه وبين قوله ليس كمثل شيء والقرآن لا اختلاف فيه فانه نزل يصدق بعضها
 فقد اخرج ابن سعد وابن الضريس في فضائله وابن مردويه عن عمرو بن شعيب عن
 ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج على قوم يترجعون
 في القرآن وهو مغضب فقال بهذا ضلت الامم قبلكم باختلافهم على انبيائهم
 وضرب الكتاب بعضه ببعض فان القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا ولكن نزل ان
 يصدق بعضه بعضا فاعرفتم منه فاعلموا به ومانشابه عليكم فامنوا به وان سلك فيه
 سلك التأويل وصرفه عن ظاهره الذي يفهمه اهل اللسان عارضه ان النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يؤولها للعبادة ولا امرهم بالتأويل وانما امرهم بالايان بالمشابه فلو كان
 ثم تأويل لم يمتد اليه اهل اللسان لبينه لهم النبي صلى الله عليه وسلم فانه مأمور
 بالتبليغ وان بين للناس ما نزل اليهم اربعة تأويل يعرفه اهل اللسان لكان احق
 الناس بذلك واعلمهم به الصحابة فان القرآن بلغتم نزل ولم ينقل اليه احد منهم
 تأويل شيء من المتشابهات وانما نقل عنهم الايمان بهامن غير تفتيش حتى ان عمر رضي
 الله عنه ضرب صبيغا التيمم الذي كان يسأل عن متشابهات القرآن حتى شجبه
 وجعل الدم يسيل على وجهه ولا شك ان اقوم الطرق وانجاها ما سلك عليه النبي

صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ولهذا قال ستفترق
 امتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا واحدة قالوا من هي يا رسول الله قال
 الذين هم على ما انا عليه واصحابي فالعاقل المنصف اذا نظر هذا النظر رأى انه ان سلك
 في المتشابهات سلك التأويل فقد انحرف عن سوا السبيل الذي عليه النبي صلى
 الله عليه وسلم واصحابه وان ابقاها على ظاهرها لم يمتد الى وجه الجمع بينها وبين ليس
 كمثل شيء من طريق فكره فيقع في التخيير ان كان حادها منصف فلا يسعه الا الايمان
 والسلوك على المنهج الذي سلك عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ان كان فاحصا
 نفسه فانه به يسلم من ورطتي التشبيه والتأويل بمجرد الفكر والنظر فيما هو وراة طور
 العقل وفوق حده فانا لا نشك ان الله تعالى قد امرنا بالتباعد عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ووهنا عليه الا هتدآ ووعدته حتى فقال تعالى فامنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي
 يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ولا يتحقق منا الاتباع الكامل الذي
 يتوكل عليه الا هتدآ الكامل الا اذا تبعناه فيما حده لنا فمتى حيث مشى بنا ونقف
 حيث وقف بنا وننظر حيث قال لنا النظر واوسلم فيما قال لنا لموا ونعقل فيما قال لنا
 اعقلوا ونؤمن فيما قال لنا آمنوا فنصل فيما فصل ولا تعدى الى غير ما ذكر ولا تفكر
 في آية قد امرنا بالايان بها ولا نعرض عن النظر فيما امرنا بالتفكر فيها فانه ما امرنا
 بالايان بآية الا وقد علم ان التفكير فيها لا يرجع صاحبه بطائل وان السلامة في الايمان
 فان ما وراة طور العقل لا يدرك الا بنور النبوة والولاية وفي ذلك النور ينكشف وجه
 الجمع بين ليس كمثل شيء وبين وهو السميع البصير بحيث لا يحوم حوله شائبة مناقاة
 اصلا وذلك الجمع الذي يدرك بهذا النور غير الجمع الذي يحصله العقل بالتأويل من
 طريق الفكر وغير التشبيه الذي وقع فيه اهل التشبيه فان ادراكه الراصين في العلم
 لمعان المتشابهات وان سماه الله تأويلا لكنه ليس مثل تأويل العقل بالنظر الفكري
 من صرف الآية عن الظاهر المقهور منه عند اهل اللسان ومع ذلك فليس فيه
 التشبيه الذي يقع فيه اهل التشبيه ومن هنا كانت المتشابهات محيرة للعقول من طريق
 افكارها فليسلك العاقل سلك الايمان بالمتشابهات كما سلك عليه الصحابة والسلف
 الصالح ويمثل امر النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وآمنوا بمتشابهه وقولوا آمنوا به كل
 من عند ربنا فلقد نصح الامة ابلغ نصح فجاءه الله عما خيرا جزى به نبيا عن قومه
 ورسولا عن امته وصلى الله عليه كما ذكره الذاكرون وغفل عن ذكره الغافلون انتهى
 الى هنا من قصد السبيل الشيخ الفاضل ابراهيم الكردي صاحب الرسائل المشهورة
 في التصوف (ما يتعلق بكيفية نزول القرآن العظم وكيفية الفاظه وكيفية نزول
 ساير الكتب الالهية) قال الامام عفيف الدين سليمان بن السبع بن سعيد بن محمد بن
 مسعود الكازروني السبتي في اول كتابه المسمى بشفاء الصدور في اوضح بيان الامور

لمجرات الرسول حيث عد شروط الرسالة والمجزة على ما عليه المتكلمون من اهل
السنّة ما نصه من مجزاته عليه السلام القرءان المبين الذي خص الله به نبينا محمدا
صلى الله عليه وسلم وجعله مجزته وانزل عليه بالروح الامين متجسدا على مقتضى الازمان
والاوقات وهو كلام نفسي ازل ابدى لا هو ولا غيره قائم بذاته تعالى وهو لم يدون
في عصره عليه السلام كما روى عن عباد بن الصامت وزيد بن ثابت وعقبة بن عامر
وطه بن عبيد الله انهم قالوا القرءان لم يدون في عصره عليه السلام وكان بعض
الصحابة حفظ سورة وبعضهم آيات واكثرهم حفظا على بن ابي طالب وعبد الله بن
عباس وابي بن كعب رضوان الله عليهم اجمعين وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم الى
العالم العلوي اجتمعت الخلفاء واشراف الصحابة عند ابي بكر الصديق رضي الله عنه
وعنهم فتشاوروا في الامور فقال علي رضي الله عنه اول ما فرض علينا جمع كتاب الله
تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا التدوين في ذلك المجلس مثل منهم عن
كيفية نزول القرءان فقالت الخلفاء الاربعة وانفقت عليه كلمتهم انه اذا اراد الله انزال
سورة او آية نظر بصفة العلم في قلب جبريل عليه السلام فحصل فيه علم ضروري ثم نظر
بصفة الكلام ففتح الله لسانه عليه السلام على الفاظ القرءان مع النظم فانزله على
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فهذه الرواية المذكورة في كتاب الموطأ لسانك بن انس
رحمه الله وهو شيخ شيخنا رضي الله عنهم انتهى لان جبريل عليه السلام جعل
امينا لتبليغه الى محمد صلى الله عليه وسلم وهو مرسل منه تعالى ما مور بتبليغه الى
الثقلين كافة ليتعبدوا به الى الله تعالى واتمام وايه الحجة وقطعوا به الا عذاروه ومن اجل
آيات في الارض والسموات الدالات على خالقها وابدعها واهرها للعقول واعجبها
واظهرها آية باقية لا تتغير ولم يقدر احد ان يغيرها ولا احد على معارضتها من تقدم
ولا من تأخر وهو قوله تعالى لا يا تيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه يريد لا يتراد فيه
ولا يقص من معارضة وتغيير وقد قطع الله بهزهم عنه قبل ان يخضوا بظهور
عجزهم عنه وامر نبيه عليه السلام ان يعلمهم انهم لا يأتون بسورة من مثله ولو كان
بعضهم لبعض ظهيرا ولم يأت صلى الله عليه وسلم بمجزة غير القرءان لكان من اعظم
المجرات الخارقة للعادة اذ هو كلام الحكيم الحميد مع ان لكل آية منه بمصر
المعاني ويتضمن الاخبار عن الغيوب مع بديع النظم والجزالة مجزة في نفسه لان
الناظم هو الله تعالى كما مر وسائر الكتب والصحف الالهية ليست نزولها كنزول
القرءان العظيم كما ذكرنا كيفية نزوله على ما هو الصحيح لان كيفية نزول التوراة على
الاصح والاقوى على ما روى مقاتل وعطاء والكلي والتمالك والحسن البصري
رحمهم الله وهم يروون عن علي وابن عباس وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين انهم قالوا ان التوراة انزلت يوم النحر وكيفية نزولها لما في موسى عليه السلام

الى الطور فجاء جبريل عليه السلام وقطع قطعة من صخرة صماء وجعلها سبع قطع
فسمي عليها فجعلت مثل الألواح لونها لون الزمرد فقال لموسى عليه السلام اكتب
على هذه فقال اي شيء اكتب فقال اكتب ما الهم الله في قلبك واوحى فقال موسى
عليه السلام ليس عندي دواة فقال اكتب باصبعك فكتب موسى عليه السلام
بالسبابة عبارة في اللوح الاول على لغة عبرانية في السطر الاول الحمد لله الذي خلق
الارض وجعل الظلمات والنور وهو الواحد لا شريك له وفي الثاني انا الرحمن الرحيم
وفي الثالث انا الثواب الرحيم وفي الرابع لا تشركوا بي شيئا ولا تقولوا قول الزور ولا
تعقوا الوالدين وفي الخامس لا تزنا ولا تقطعوا السبل ولا تسرقوا شيئا ولا تسرفوا
ساعة من اعماركم وفي السادس ولا تسرفوا اموالكم بالباطل فان الله لا يحب الاسراف
وفي السابع كل منكم من صلب واحد فامنوا برب واحد وكتابه ورسوله وانبيائه الذين
ارسلوا وبعثوا من قبلي ومن بعدى يرسلون وبعثون حتى يبعث رجل من نسل عينا
اسم جبريل عليه السلام وهو رسول عربي قرشي هاشمي وسط القامة ادعج العينين اطول
النام باعانا ونورهم وجها واقدمهم خلقا واول الانبياء والرسول في فطرة الارواح
واخرهم في البعثة لانقصان في شريعته ودينه مولده بمكة اسمه محمد وابوه عبد الله
وهو خاتم النبيين ومرسل الى الثقلين وكتابه القرءان وهو افضل بن آدم وكتابه اشرف
الكتب واعلمها وامته خیراته ثم كتب صفة العبادات واركاب الدين واحكام الشريعة
الى ان تم اللوح الاول وكتب عليه السلام على سائر الألواح الستة من انباء الخلق
واخبار القرون الماضية والالفاظ المذكورة فيها الفاظ موسى عليه السلام فتمت
المعاني التي الهما الله تعالى في قلبه عليه السلام وكذلك الانجيل تكلم المسيح عليه
السلام بالالهام كلمات بسيرة معجوها تلا ميذه منه عليه السلام وكتبوها ثم ضموا اليها
اخبار المسيح عليه السلام وما جرت عليه من احواله من لدن مولده الى آخر امره
مثل مولد نبيا صلى الله عليه وسلم ومبعثه ومغازيه والزبور الفاظ منسوبة الى داود
عليه السلام من التمام والتسايح وغيرها وهو ايضا كلام الله تعالى كتب داود
عليه السلام عبارة عما الهما الله تعالى في قلبه من المعاني فالفاظ التوراة والانجيل
والزبور الفاظ موسى وعيسى وداود عليهم السلام ولذلك غيرت اليهود التوراة وحرفت
ورفعوا منها اسماء الانبياء عليهم السلام واوصاف الذين بعثوا بعد موسى عليهم السلام
وانكروا كلهم الا داود وزكريا وغيرت النصارى الانجيل وحرفت ورفعو اسمه ما يخالف
طباعهم الفاسدة وانكروا بشارة المسيح عليه السلام ببعثة نبينا واوصافه
واسمه صلى الله عليه وسلم واما القرءان العظيم فلا يتغير ولا قدرة لاحد ان يغيره ويبدله
لان الفاظه التي تكسوا المعاني المذكورة ليست بالفاظ محمد عليه السلام لانه
تعالى فتح لسان جبريل عليه السلام على الفاظ القرءان منقول ما متجسما فانزله

على محمد صلى الله عليه وسلم وقرأه جبريل عليه السلام بالمشافهة فلما قرأ فهم عليه السلام معانيه على مراده تعالى بالالهام والوحى على قلبه عليه السلام فإذا كان نزول القرء آن هكذا لا يمكن تغييره لأن الناظم الحقيقى هو الله تعالى حين فتق لسان جبريل عليه السلام على الالفاظ المنظومة التى تكسو المعانى وهى كلامه النفسى غير مخلوق ونزول سائر الكتب ليس كذلك نزول القرء آن وانما نزولها كما ذكرناه ولذا غيروها كما ذكرناه هذا خلاصة ما ذكره رحمه الله من عدة أنواع البلاغات والاخبار عن المقبيات واقسام الخواص من المجهزات التى يتضمنها القرء آن العظيم وانما خلاصتها منها ما يتعلق بكيفية النزول والالفاظ اعلم ان اعظم المجهزات واشرفها واوضحها دلالة القرء آن الكريم المنزل على نبينا صلوات الله عليه وسلامه لان الخوارق فى الغالب مغايرة للوحى الذى يتلقاه النبي وتأتى به المجهزة شاهدة وهذا ظاهر والقرء آن هو بنفسه الوحى المدعى وهو الخارق المجهز فدلالته فى عينه ولا يقتصر الى دليل اجنبى عنه كسائر الخوارق مع الوحى فهو واضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا وارى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وانما كان الذى اوتيته وحيا وحى الى فانما ارجو ان اكون اكثرهم تابعا يوم القيامة يشير الى ان المجهزة متى كانت بهذه المثابة فى الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحى كان المصدق لها اكثر وضوحا فكثر المصدق المؤمن وهم التابع والامة والله تعالى اعلم ويدل ذلك هذا كله على ان القرء آن من بين الكتب الالهية انما تلقاه نبينا عليه السلام متلوا كما هو بكلامه وتراكيبه بخلاف التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب السماوية فان الانبياء يتلقونها فى حال الوحى معانى ويعبرون عنها بعد رجوعهم الى الحالة البشرية بكلامهم المعتاد لهم ولذلك لم يكن فيها اعجازا فاختص الاعجاز بالقرء آن وتلقينهم لكتبهم مثل ما يتلقى نبينا عليه السلام المعانى التى يستند بها الى الله تعالى كما يقع فى كثير من رواية الاحاديث قال صلى الله عليه وسلم فيما روى عن ربه ويشهد لتلقيه القرء آن متلوا قوله تعالى لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه وقرء آناه وسبب نزولها ما كان يقع من بداهه الى تدارس الآية خشية من النسيان وحرصا على حفظ ذلك المتلوا المنزل فتكفل الله بحفظه بقوله انما نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون هذا هو معنى الحفظ الذى اختص به القرء آن لا ما يذهب اليه العامة فانه يعزل عن المراءى وكثير من الاى يشهد لك بانه نزل قرءا متلوا مجهزة بسورة منه ولم يقع لنبينا عليه السلام من المجهزات اعظم منه ومن ايلاف العرب على دعونه لو انقبت ما فى الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولما كان الله الف بينهم فاعلم هذا وتذكره تجده صحيحا كما قدرت لك وتأمل ما يشهد لك به من ارتقاء رتبته على الانبياء وعلوه مقامه صلى الله عليه وسلم من مقدمة ابن خلدون فى آخر بحث النبوة فى انه

لا يكفر احدا من اهل القبلة قال القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن احدى بن عبد القادر ابن احمد الشيرازى الايجى فى المقصد الخامس من المرصد الثالث من الموقف السادس من كتابه المواقف مانصه المقصد الخامس فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احدا من اهل القبلة قال السيد الشريف المستغنى ككاشف عن التعريف المشتهر فى الاصطلاح بلبقه الشريف زين الدين ابوالحسن على بن محمد بن على الحسينى الجرجاني الحنفى قدس الله روحه ونور ضريحه فى شرحه فان الشيخ ابوالحسن قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلاف المسلمون بعد نبينهم عليه الصلاة والسلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضها وتبرأ بعضهم عن بعض فصار واقر قاصبين ان الان الاسلام يجمعهم ويعممهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احدا من اهل الاهواء الا الخطيئة فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المتنقى عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابوبكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى وغيره انتهى ثم قال السيد فى اواخر المقصد الخامس المذكور واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعرى والفقهاء كما مر لكننا اذا قلنا عقائد الفرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة الى وجود الله غير الله سبحانه وتعالى اولى دلولة فى بعض اشخاص الناس اولى انكار نبوة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى ذمه واستحقاقه اولى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية انتهى وقال الامام ابو حامد الغزالى فى كتابه فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة الوصية ان تكفى لسانك عن اهل القبلة ما امكنك ما داموا قائلين لا اله الا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها والمناقضة تجوز زعم الكذب على الرسول بعد رايه وبغير عذر وانتهى وجميع ما ذكره السيد قدس سره من جزئيات المناقضة وعليه ينبغي ان يحمل قول الاشعرى والاسلام يجمعهم فان من قال لا اله الا الله واعتقد الوهية غير الله يجعل الله علما على مخلوق وعلم ذلك منه لم يكن ممن يعمه الاسلام حقيقة وهو ظاهر والله اعلم قال صاحب المواقف فى آخر الكتاب ولا تكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نقي الصانع القادر للعلم او شرك او انكار ما علم بحجته على الله عليه وسلم به ضرورة وانكار لجمع عليه كاستحلال المحرمات قال السيد فى الشرح التى ليجع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما ذكره والا فان كان اجماعا ظاهريا فلا كفر بخالفته وان كان قطعيا فقيه خلاف قال فى المواقف واما ما عدهاى ما عدها فقيه نقي الصانع وما عطف عليه فالقائل به مبتدع غير كافر وقال فى عقيدته الصغرى المسماة عيون الجواهر بعد المذكورات فى المواقف واما غير ذلك فالقائل به مبتدع وليس بكافر كالتجسيم انتهى قال الجلال الدواني فى شرحها

اي القول بانه جسم بلا كيف واما المصريحون بالجسمية المبتنون لوازمها من غير
تستر بالملكية فهم يكفرون كما صرح به الرافي وذكره العلامة الشريفي في اول شرح
المواقف انتهى وقال الدواني قبل هذا ومنهم من تستر بالملكية فقال هو جسم لا
كالا جسم وله حيز لا كالا حيز ونسبة الى حيز ليس كنسبة الاجسام الى احيازها
وهكذا ينتفي خواص جميع الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهو لا يكفرون
بخلاف المصريحين بالجسمية واكثر الجسمية هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب
والسنة انتهى اقول قد مر في محبت الرؤية ما فيه كفاية لتحقيق هذا المقام لمن آمن
وانصف فان التحقيق عقلا ونقللا وكشفاه وان الحق منزعه عن الصورة مع جواز تجليه
في اى صورة شاء فكل ما ورد في ظواهر الكتاب والسنة انما هو بيان لمراتب التجليات
التي لا تنافي عظيمة الحق سبحانه وكماله وقده لان الصورة من لوازم ذاته تعالى
وهذا اشار الشبهة ومزلة الاقدام فمن وفق للجمع بين التنزيه بليس كنهه شيء مع الايمان
بالتجلي فيما شاء الحق من الصور فقد وفق لسكك الايمان ومن وقع في احد الطرفين
فهو على نصف الامر بشرطه والله اعلم هذا ومن المقرر في انقعه ان من نفي الصانع
او اعتقد حدوده او قدم العالم او نفي ما هو ثابت للقديم اجاءا كاصل العلم مطلقا
او بالجزئيات او اثبت له ما هو منفي عنه اجاءا كاللون والاتصال بالعالم والانفصال
عنه قال الشيخ ابن حجر الهيتمي في التحفة قدعى الجسمية او الجبهة ان زعم واحدا
من هذه كفر والا فلا لان الاصح ان لازم المذهب ليس بمذهب ونوزع فيه بما لا يجدي
وظاهر كلامهم هنا الاكتفاء بالاجماع وان لم يعلم من الدين بالضرورة والوجه
انه لا بد من التقييده ايضا ومن ثمة قيل اخذ من حديث الجارية بغتفر نحو التجسيم
والجبهة في حق العوام لانهم مع ذلك على غاية من اعتقاد التنزيه والكمال المطلق
الى هنا كلامه اقول ولا يخفى ان اعتقاد الكمال مشترك بين العوام والخواص
من الجسمية كغيرهم فانهم يعتقدون انه واجب الوجود متصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع صفات النقص اجمالا وانما الخلاف فيما هو كمال او نقص منفصلا والله
اعلم او نفي الرسل او كذب رسولا او حمل محرما بالاجماع وعلم شريعة من الدين
بالضرورة ولم يجز ان يخفى عليه او عكسه او نفي وجوب جمع عليه كذلك او عكس كفر
انما لا يعرفه الا الخواص وما لم تكرم او مثبتة تأويل غير قطعي البطلان او بعد عن
العلماء بحيث يخفى عليه ذلك فلا كفر بمجده لانه ليس فيه تكذيب قال الشيخ ابن حجر
المسكي في التحفة تنبيه من أفراد قولنا اولئكة الخ ايمان فرعون الذي زعمه قوم
فانه لا قطع على عدمه بل ظاهرا لا بية وجودة قال وما تقرر علم خطأ من كفر القائلين
باسلام فرعون لانا وان اعتقدنا بطلان هذا القول ولكنه وان ورد به احاديث وتبادر
من آيات اوها المخالفون بما لا ينفع غير ضروري وان فرض انه جمع عليه من الى هنا

كلامه والفعل المكفر ما تعمد استهزاء من يحيا بالدين او بخوداله كالتقاء معصية
يقادورة او سجود لصنم او شمس او مخلوق آخر قال الشيخ ابن حجر في التحفة وزعم
الطويحي ان الفعل بمجرده لا يكون كفرا رده ولده نعم ان دلت قرينة قوية على عدم
دلالة الفعل على الاستخفاف كان كان الاتقاء الخشية اخذ كافر والسجود من اسير
في دار الحرب بمحضرتهم فلا يكفر ثم قال تنبيه وقع في متن المواقيت وبعده السيد
في شرحه ما صله ان نحو السجود لنحو الشمس من مصدق بما جاء به النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم كفرا اجماعا ثم وجه كونه كفرا بانه يدل على عدم التصديق ظاهرا ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة
الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الألوهية بل بسجود لها
وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان جرى حكم الكفر
عليه في الظاهر ثم قال ما صله ايضا انه لا يلزم على تفسير الكفر بانه عدم تصديق
الرسول في بعض ما جاء به ضرورة تكفير من ابس الغيار محتمل لانه لم يصدق في الكل
وذلك لانا جعلنا الشيء الظني الصادر عنه باختياره علامة على الكفر اى بناء ههنا
على ان ذلك اللبس ردة فحكمنا عليه بانه كافر غير مصدق حتى لو علم انه شره لا لا اعتقاد
حقيقة الكفر لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس انتهى وهو مبني على
ما اعتداه ولان الايمان التصديق فقط ثم حكي عن طائفة انه التصديق مع الكلمتين
فعلى الاول اتضح ما ذكرناه انه لا كفر بنحو السجود للشمس بما مر عن الشارح
ان نحو عدم السجود لغير الله ليس داخل في حقيقة الايمان والحاصل ان الايمان
على هذه الطريقة التي هي طريقة المتكلمين له حيثان النجاة في الآخرة وشرطها
التصديق فقط واجراء احكام الدنيا ومناطها النطق بالشهادتين مع عدم السجود
لغير الله ورمى المصنف بقاذورة وغير ذلك من الصور التي حكم الفقهاء بانها كفر
فالنطق غير داخل في حقيقة الايمان وانما هو شرط لاجراء الاحكام الدينية ومن
جعله شطرا لم يرد انه ركن حقيقي والالم يسقط عند الجهل والاكراه بل انه دال على الحقيقة
التي هي التصديق اذ لا يمكن الاطلاع عليها ومما يدل على انه ليس شرطا ولا شطرا
الاخبار الصحيحة يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان قيل يلزم
ان لا يعتبر النطق في الايمان وهو خلاف الاجماع على انه معتبر وانما الخلاف في انه شرط
او شطر واجب بان الغزالي منع الاجماع وحكم بكونه مؤمنا وان الامتناع عن النطق
كالمعاصي التي تجتمع الايمان ونسعه المحققون على هذا ولم ينظروا لاختلاف النوى
بقضية الاجماع ان من ترك النطق اختارا لمخلد ابد في النار سواء قلنا انه شطر وهو
واضح او شرط لان باتقائه تنفي الماهية لكن اشار بعضهم الى ان هذا مذهب الفقهاء
والاول مذهب المتكلمين ويؤيده قول حافظ الدين النسفي كون النطق شرطا لاجراء

الاحكام للصححة الايمان بين العبد وربّه وهذا اصح الروايتين عند الاشعري وعليه
الماتريدي انتهى ولا يشكّل عليه انه شرط او شرط لما مر في معناهما اللائق بمذهب
المتكلمين لا الفقهاء فتأمل ذلك فانه مهم لا اهم منه انتهى وقال في الفتح المبين في شرح
الاربعين في شرح حديث جبرائيل وامامنا وقع في شرح مسلم للمصنف يعني النووي
من نقله اتفاق اهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على ان من آمن بقلبه
ولم ينطق بلسانه مع قدرته كان مخلدا في النار فاعترض بانه لا اجماع على ذلك وبان
لكل من الائمة لاربعة قولاً انه مؤمن عاص بترك التلفظ بل الذي عليه جمهور
الاشاعرة وبعض محقق الحنفية كما قال المحقق الكمال بن الهمام وغيره ان الاقرار
باللسان انما هو شرط لاجراء احكام الدنيا فحسب انتهى ومنه يظهر ان الاعتذار
عن النووي بما نقله عن بعضهم في التحفة بان هذا مذهب الفقهاء لا يتم فانه
اذا كان لكل من الاربعة قول بان تارك التلفظ مع تحقق التصديق القلبي عنده
مؤمن عاص فاين اجماع الفقهاء قال العلامة ابو محمد محمود بن احمد العيني الحنفى
رحمه الله في شرح البخارى ان الاقرار باللسان هل هو ركن الايمان ام شرط له في حق
اجراء الاحكام قال بعضهم هو شرط لذلك حتى ان من صدق الرسول صلى الله عليه
وسلم في جميع ما جاء به من عند الله تعالى فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى وان لم
يقرب بلسانه وقال حافظ الدين النسفي وهو المروي عن ابي حنيفة رحمه الله واليه
ذهب الاشعري في اصح الروايتين وهو قول ابي منصور الماتريدي وقال بعضهم
هو ركن لكنه ليس باصل له كالتصديق بل هو ركن زائد ولهذا يقطع حاله الاكراه
والهز قال نحر الاسلام ان كونه ركازاً اذ مذهب الفقهاء وكونه شرطاً لاجراء
الاحكام مذهب المتكلمين انتهى وفيه تصريح بان كون الاقرار باللسان شرط
لاجراء الاحكام هو المروي عن ابي حنيفة ومن عطف عليه وكلما كان كذلك
لم يتحقق الاجماع الذي ادعاه النووي من الفقهاء والمتكلمين فلا يصح الاعتذار
المذكور على ان معنى كونه ركازاً ان كان كما ذكره في التحفة وربما يؤيده قول من قال
ان ركن زائد كان النزاع لفظياً وحينئذ لا يبقى لقول النووي مستند يعتمد عليه فضلاً
عن الاجماع والله اعلم ثم نقول قال في شرح المقاصد ثم الخلاف فيما اذا كان قادراً
وترك التكلم لاعلى وجه الالباء اذ العاجز كالآخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم
الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا انتهى وقال المحقق ابن الهمام في المسيرة واتفق
القائلون بعدم اعتبار الاقرار على انه يلزم المصدق ان يعتقد انه متى طوّل به اتي به
فان طوّل ولم يقرب فهو اى كفه عن الاقرار كقوله عاندا انتهى والحاصل ان التصديق
القلبي لا يتحقق الا بعد تحقق الازعان التابع للعلم بصدق دعوى النبي صلى الله عليه
وسلم وكل من قام به الازعان اذا طوّل بكلمة التوحيد لا يتخلف فاذا تخلف

دل ذلك بحسب الظاهر انه لا اذعان عنده سواء كان عالماً بصدق النبي اولاً واذا
انتفى الازعان انتفى التصديق لانه تابع للاذعان الى ههنا من قصد السبيل المقصد
الخامس في ان المخالف للتحقق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء
على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات
الاسلاميين اختلف المسلمون بعد تبينهم عليه السلام في اشياء ضلّ بعضهم بعضها
وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعممهم فهذا
مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من
اهل الاهواء الا الخطيئة فانهم يعتقدون جلي الكذب وحكي الحاكم صاحب
المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة انه قال لم تكفر احداً من اهل القبلة وحكي
ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسن
تجاسعوا فكفروا الاصحاب في امور سبائك تفصيلها فعارضه بعضهم بالمثل
فكفروهم في امور اخرى ستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن
المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق كل مخالف يكفر ناقض تكفيرهم والا فدلنا على
ما هو المختار عندنا وهو ان لا تكفر احداً من اهل القبلة ان المسائل التي اختلف
فيها اهل القبلة من كون الله عالماً بعلم او موجد الفعل العبد او غير متعيز ولا في جهة
وتحوها ككونه مهيئاً اولاً لم يبحث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن اعتقاد من
حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف
على معرفة الحق في تلك المسائل فان الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الاسلام اذ لو
توقف عليها وكان الخطأ قادحاً في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم
فيها لكن لم يجر حديث شئ منها في زمانه عليه السلام ولا في زمانهم اصلاً فان قيل لعله
عليه السلام عرف منهم ذلك اى كونهم عالمين بها اجمالاً لم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث
عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعله بانهم عالمون على
طريق الجملة بانه عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل فلما ما ذكرناه من مكابرة لان
الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا عالمين بانه عالم بالعلم او بالذات وانه مرفق
في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها
وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساد به بالضرورة ولما العلم
والقدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المجزة عليهما فكان الاعتراف
والعلم بهما اى بالنبوة دليلاً للعلم بهما ولو اجمالاً فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام
الرازي الاصول التي تتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادانها على ما يليق
باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستاناً وراى ازهاراً واحدة بعد ان لم تكن ثم راى
عقوداً غريباً قد اسود جميع حباته الاحبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء

وحر الشمس الى جميع تلك الحيات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار
لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المجزئة على صدق
المدعى ضرورية ايضا واذا عرفت هذه الاصول اسكن العلم بصدق الرسول فثبت
ان اصول الاسلام جليلة وان ادلتها بمجملها واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل
التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلال ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها
مما ورد في الكتاب والسنة ما يتحمله المبطل معارضا لما يحتاج به الحق فيها وكل واحد
منهما يدعي ان التأويل المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها بما يتوقف عليه
صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم ولذا كرر الان ما كثر به
بعض اهل القبلة ولتقص عنها على سبيل التفصيل وفيه ابجاث الاول كبرت المعتزلة
في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما بهذه الصفات
التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرهما فذكره اي منكر انصافه
بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجاهل بالله من جميع الوجوه كافر لكن ليس
احد من اهل القبلة يجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قد علم ازل
عالم قادر خالق السموات والارض والجهل من بعض الوجوه لا يضر والارزوم تكفير
المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه اي لو كان الجهل بتفاصيل
الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها
وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها الثاني من تلك
الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اول فلانهم جعلوه غير قادر
على فعل العبد اما على عينه كالجبابية واما على مثله كالبلخي والساعة واما على
القياس مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله فهو اثبات الشريك
كما هو مذهب المجوس حيث انتبوا له شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الاخر
واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله في ان يرزقهم
الايمان ويحببهم عن الكفر وهم يتكبرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف
ما يمكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله بل من فعل العباد كالكفر
فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقواهم ان الله لا يقدر
على فعل الشيطان بل كفروا لغيره وهو قواهم بتناهي مقدورات الله وعجزه
عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع
مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين ثم ان سلمنا
ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه كفر قلنا ذلك ان لم يكن ليس مذهبهم بل غاية انه لازم
ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر انما كانت قواهم بخلق القرآن وفي الحديث
الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد لا تفيد علما والمراد بالمخلوق هو

المخلوق اي المقتري يقال خلق الافك واختلقه وتخلق اي افتراه وهو كفر بلا خلاف
والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم يتكبرونه حيث يدعون
انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا تمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوت
تمنع ككون مخالفه كافر كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر
في الازل فانه تصريح بمذهب اهل الهيمولي سيما نقاة الاحوال الذين كانوا قبل ابي
هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعني ان نافي الاحوال يلزمهم انقول بان ذات الشيء
عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها
كذلك فذوات الممكنات حينئذ وجوده قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا
اشنع من القول بوجود الهيمولي القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم
الزام الكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام غير الالتزام والالزام غير القول به كما عرفت
السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه قال تعالى بل هم
بلفظ ربهم كافرون قلنا الله حقيقة في الالتقاء والوصول الى ماسة الشيء وذلك محال
في حقه تعالى فتعين انه في الآية مجاز فلعل المراد به لقاء نواب الله لارؤيته فان
المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابجاث تكفير
المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات الصانع
اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد واذا جاز عدم استناد فعلنا اليها جاز استناد
الحوادث لا الى محدثها اي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه الى الفاعل هو
قياس على حاجة افعالنا في حدوثها اليها فاذا لم تحتاج هي في حدوثها اليها لم يمكن
انقياس فاقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق
الى احتياج العالم في حدوثه الى الصانع مخصصا في القياس المذكور اذ قد تقدم لنا
في اثبات الصانع وجوه خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور
نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز حينئذ اظهار المجزئة
على يد الكاذب ادعائه انه فعل قبيح وقد جوزتم صدور عنه تعالى فلا يبقى للمجزة
دلالة على صدق النبي عليه السلام وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه فيرفع الوتوق عن
كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرأع بالكلية قلنا قد اجبت عنه بما مر من
انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدور عا عنه ومن ان اظهار
المجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا لانه معلوم اتقاؤه عادة
كسائر العادات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المجزة الثالث اثبات
الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفر انصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة
او السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه في مباحث الصفات الرابع

قولهم القرء ان قد يم فانه يقتضى عدم كون المجموع قرءا لحدوثه قطعاً اذ هو مركب
 مما لا يجتمع في الوجود بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر قلنا ما ذكرتم مشتركاً
 الارزام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت
 وما نتكلم به حروف واصوات اخرى فانسعه ليس كلام الله قد رزكم الكفر ايضا ولا مفر
 لكم الا ان تقولوا ما نسجه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا
 الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا ان نثالث من اجبات التكفير قد كفر المجسم
 لوجوه الاول ان تجسيمه جهل به وقد مر جوابه وهوان الجهل بالله من بعض
 الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافراً كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابداً
 لغير الله بل هو المعتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به
 الشرع على تأويل ولم يوقله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة
 الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا لانهم جعلوا غير
 الله آلهما فلزم الشرك وهؤلاء المجسم كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله
 الهام قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم
 يجعل غير الله الهام حتى يكون مشركاً الرابع من تلك الاجبات قد كفر الروافض
 والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر العصاة الذين شهد لهم القرء ان
 والا حاديت العصاة بالتركيب والايمان تكذيب للقرء ان وللرسول عليه السلام
 حيث اتى عليهم وعظمهم فيكون كفراً قلنا لا ثناء عليهم خاصة اى لثناء في القرء ان
 على واحد من العصاة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قد حوافيه ليس داخلاً
 في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيهم عندهم فلا يكون
 قدحهم تكذيباً للقرء ان واما الاحاديث الواردة في تركية بعض معين من العصاة
 والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الاحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء
 عليهم وتلك الشهادة مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم
 تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء العصاة
 وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافراً قلنا هؤلاء اى من كفر
 جماعة مخصوصة من العصاة لا يسلمون كونهم من اكابر العصاة وعظمائهم فلا يلزم
 كفره الثالث قوله صلى الله عليه وسلم من قال لا خيرة المسلم الا كفر فقد باء به اى بالكفر
 احدهما قلنا احاد وقد اجتمعت الامة على ان انكار الاحاد ليس كفراً ومع ذلك نقول
 المراد من اعتقاد انه مسلم فان من ظن المسلم انه يهودى لو نصرانى فقاتله يا كافر
 لم يكن ذلك كفراً بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري
 والفقهاء كما مر لكتنا اذا اعتدنا عقائد فرق الاسلامين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً
 كالعقائد الراجعة الى وجود الله غير الله سبحانه اولى حلوه في بعض اشخاص الناس

اولى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم اولى ذمه واستخفافه اولى استباحة
 المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية من شرح المواقف احق المعتزلة على فني
 الصفات القديمة التي اثبتتها الاشاعرة بان القول بالقدماء المتعددة كفر اجمالاً
 والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات اى اوصافاً ثلاثة قديمة سموها
 اقانيم وهى بمعنى الاصول واحدها اقنوم قال الجوهرى واحسبها رومية هى العلم
 والوجود والحياة وعبروا عن الوجود بالاب وعن الحياة بروح القدس وعن العلم
 بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا يكفر من
 اثبت مع ذاته تعالى سبعة من الاوصاف القديمة المشهورة او اكثر كما اذا ضم اليها
 التكوين او غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء والبدو وغيرهما
 والجواب انهم اى النصارى انما كفروا لانهم اثبتوها اى الاقانيم المذكورة ذوات
 لاصفات وان تماشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم
 العلم وهو الكلمة الى المسيح عليه السلام والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتاً واثبات
 المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر اجمالاً دون اثبات الصفات القديمة في ذات
 واحدة وايضا انما كفروهم الله تعالى بقوله انه كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة
 لا يثبتهم آلهة ثلاثة كما يدل عليه قوله عقبيه وما من اله الا اله واحد فمن اثبت صفات
 متعددة لاله واحد لا يكون كافراً من شرح المواقف قال الشيخ الاكل في شرح المقصد
 اتفق على سنة اربعين وسبع مائة اجتماع بحكيم مسيحي فسألنى عن الدليل على كون
 نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خاتم الانبياء فذكرت من انقل ما يدل على ذلك
 فطلب منى دليلاً عقلياً فلم يحضرنى في ذلك الوقت شئ فقال النبوة حكمة والحكمة اما
 عملية او علمية او جامعة بينهما وحكمة موسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها على
 تكاليف شاقة واعمال متعبة وحكمة عيسى عليه السلام كانت عملية لاشتمالها
 على التجرد والروحانيات والتصوف المحض وحكمة محمد عليه السلام جامعة بينهما
 فالأولى بعده ان كانت حكمته عملية فهو موسى وان كانت عملية فهو عيسى
 وان كانت جامعة بينهما فهو محمدى فقد انقضت عليه النبوة بالضرورة انتهى
 والظاهر من هذا هو القبول والتسليم وفيه ان هذا لا يمنع من ان يجئ نبي بقرينة
 من قبله فلا يفيد كون نبينا صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء عليهم السلام والمراد هو
 هذا من خط الشيخ ابراهيم الوحدى واما شريعة من قبلنا فغير لازم علينا لان النبي
 عليه السلام قال شريعتى فخذت كل شريعة والتحك بالمتنوخ لا يجوز ولا النبي
 عليه السلام كان ينتظر الوحي في الوقائع ولو جاز للعمل بالشرع السابق لعمل به ولم هذا
 لما رأى عمر رضى الله عنه ينتظر في التوراة اجرت وجنتاه غضبا وقال استهوكون
 انتم كما تهوكون اليهود والنصارى والله لو كان ابن عمر ان حيا لما وسعه الاتباعى من

حدائق الحقائق لابن المرتجل الشافعي في معنى انقوة لفظ القوة معناه المتعارف عند الجمهور وهو تمكن الحيوان من الافعال السابقة ثم نقل منه الى سببه المسمى بالقدرة وهي الصفة التي بها يتمكن الحي من الفعل وتركه بالارادة والى لازمه ايضا وهو كونه بحيث لا يتفعل به سرعته ثم علم فاستعمل في كون الشيء مطلقا حيوانا كان او غيره بهذه الحيثية ثم نقل من القدرة الى لازمها بالنسبة الى الفعل المقدور وهو ما كان حصوله مع عدمه وهذا المعنى يتناول الفعل بمعنى الحصول من شرح هداية الحكمة لخواجه زاده (المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب) اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل الذات والالام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ارضية كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو فهي ابدية عندهم لانفسى بخراب البدن بل تبقى ملتزمة بكلماتها مستجيبة بادراكها وذلك سعادت ونوابها وجنائها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او متألمة بفقد الكمالان وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم يتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة لما بها من العلائق والعوائق والآلهة بمفارقة البدن فاورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في الذات والالام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكية الفاضلة لا الجهل البسيط والاخلق الخالية عن غايي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمي كقصان غيرية العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالان وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما بحسب القوة النظرية والعملية فتصير ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معافيه وغير مجرب وبعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما الثلاث الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملاكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد الموت لعدم رسوخها او كونها هيئات مستفادة من الافعال والامرجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها في الكرم

والكيفية بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كما لا فانها لا اكتسابها ما يضاف الى الكمال ولا اشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال اولئكتسابها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضافه وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة رحمة الله تعالى خالصة الى سعادة تليق بها غير متألمة بما ينأذي به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا تجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخرها انها لا تدرك الا بالالات الجسمانية وحينئذ اما ان تصير مباديه صور لها وتكون نفوسها وهذا هو القول بالتناصح واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفاخرابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسها مديرة لامورها بل على ان تستعملها لا مكان التخيل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي رءوسها فتشاهد الخيرات الاخرية على حسب ما تخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الحرم متولدا من الهوى والادخنة من غير ان يقارن من اجاب يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا جل الايات او اوردتها فيها على غلواها وصرحوا بان ذلك ليس مخالف للاصول الحكمية واقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان التبشير والاذنار نفعها ظاهر في امر نظام المعاش وملاح المعاد ثم اقام بذلك التبشير والاذنار بثواب المطيع وعقاب العاصي تاكيد لذلك وموجب لازم لزيادة النفع فيكون خيرا بالقياس الى اكثرين وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شره بل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن (من شرح المقاصد من الفصل الثاني من المقصد السادس في السمعيات) قال الفاضل الصوري في آخر البحث الاول من ذلك الفصل بعدما اردت ادلة المنكرين لاعادة المعدوم واجوبة المبشرين لها وقد يجاب عن جميع الوجوه باننا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي هو بجميع عوارضه واجزائه بحيث يقطع كل من رآه بانه هو ذلك الشيء كما يقال اعد كلامك اي تلك الحروف بتأليفها وهي اثارها لا بصير كون هذا معادا في زمان وذلك مبتدأ في زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر كاف في اثبات الخسر ولا يبطل بشيء من الوجوه انتهى في اعادة المعدوم اختلف العقلاء في ان الشيء اذا عدم وفي هل يمكن اعادته بعينه مرة اخرى ام لا اما الفلاسفة فقد اتفقوا على انه محال وهو قول ابن حنبل البصري ومحمود الخوارزمي واما جملة مشايخ المعتزلة فقد اتفقوا على ان اعادة المعدوم ممكنة الا انهم فرعوا هذه المسئلة على مذهبهم وذلك لان عندهم المعدوم شيء قالوا اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود عنه فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالية

العدم والوجود لا جرم قالوا إعادة المعدوم جائزة واما اصحابنا فانهم يقولون ان الشيء اذا عدم فقد بطلت ذاته وصار نفيا محضاً وعدا ماصرفاً ولم يبق له حال العدم هوية ولا خصوصية ثم انهم مع هذا المذهب قالوا انه لا يمنع في قدرة الله تعالى الى اعادته بعينه وهذا القول لم يقل به احد من طوائف العقلاء الا اصحابنا والذي يدل على صحة هذا القول ان الشيء اذا صار معدوماً فانه بعد العدم بقي جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الجائزات فوجب انقطع بكونه تعالى قادراً على اعادته بعينه بعد العدم وانما قلنا انه بعد عدمه بقي جائز الوجود لانه قبل عدمه كان جائز الوجود لذاته وهذا الجواز اما ان يكون من لوازم حقيقته واما ان يكون من عوارض حقيقته فان كان من لوازم حقيقته وجب ان لا يزول وان كان من عوارض حقيقته كانت تلك الحقيقة بحيث يجوز عليها ذلك الجواز فينتقل العدم الى جواز الجواز ولا يتسلسل بل ينتهي بالآخرة الى جوازه ومن لوازم الحقيقة وهذا يقتضي حصول هذا الجواز حالتي الوجود والعدم فثبت بهذا ان الجواز حاصل ابداناً انه تعالى قادر على كل الجائزات فقد تقدم اثباته ويلزم من مجموع الامرين كونه تعالى قادراً على إعادة المعدوم (من الاربعين للإمام الرازي رحمه الله) واعلم اننا قد ذكرنا ان مطالب مسألة المعاد اربعة اولها كيفية تخريب العالم الاصغر وهو الانسان والثاني كيفية عمارته بعد تخريبه وهو البعث والحشر والنشر والمطلوب الثالث كيفية تخريب العالم الاكبر وقد بينا بالدليل العقلي جوازه واما الوقوع فلا يمكن ان يؤخذ الا من القرآن قال الله تعالى في صفة الارض يوم تبدل الارض غير الارض واما الجبال فقد ذكر احوالها في آيات احداها قوله تعالى وحلب الارض والجبال قد كادكة واحدة وثانيها قوله تعالى اذا رجحت الارض رجاً وبست الجبال بساً وثالثها ان يكون الجبال كالعنق المنقوش ورابعها وسيرت الجبال فكانت سراباً واما الجبال فقال في صفتها والجمر المسجور واذا البحار فجرت واما السموات فذكر صفاتها في آيات احداها يوم تنشق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلاً وثانيها اذا السماء انشطرت اذا السماء انشقت وثالثها وقحت السماء فكانت ابواباً ورابعها قوله تعالى يوم تكون السماء كالمهل وقال تعالى في صفة الشمس واقمر اذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت وقال تعالى وجع الشمس والقمر يقول انسان يومئذ ان المفروما المطلوب الرابع هو انه تعالى كيف يعمر هذا العالم الاكبر بعد تخريبه واعلم ان المعتمد في هذه المسئلة هو انه تعالى عالم بجميع الجزئيات والكلديات قادر على جميع الممكنات فيكون لا محالة قادراً على خلق الجنة والنار وعلى ايصال مقادير الثواب والعقاب الى المطيعين والمذنبين واما تفصيل تلك الاحوال فلا يمكن معرفتها الا من القرآن والاحاديث ونقل بعض الناس عن سقراط انه قال سبب قيام القيامة ان الارض موضوعة على الماء والماء

على الهواء والهواء على النار والهواء والنار يساعدان بالطبع فيسبب المدافعة الحاصلة من صعود الهواء والنار بقية الارض واقفة ثم ان تأثير تلك النار في الارض يزاد يوماً فوماً فاذا بلغ الغاية حصل الغليان في البحار وتساعد الابخرة العظيمة الحارة منها الى السموات ثم ان حر الشمس من فوق وحر هذه الابخرة المتصاعدة من تحت يجتمعان ويصير المجموع مؤثراً في السموات فتصير الافلاك كالنحاس المذاب وينصب السلك ويكون لها الهب وحرارة فوق الغاية والارواح الشقية المتعلقة بلذات هذا العالم الجسماني بقيت ههنا فاحترقت بتلك الاجسام الذائبة الحارة المحرقة وهذا هو المراد من جهنم ومن عذاب اهل النار وفي هذه المسئلة سوى ما ذكرناه بمذاهب عجيبة ولكنك في هذا التقدير (من الاربعين في آخر مسألة المعاد) جمهور من حكماء متكبرين امر حشر جسماني را در اثبات امر معاد اثبات معاد روحاني كرده اند وروحاني نزد ایشان عبارتست از مفارقت نفس از بدن خود و اتصال او به عالم عقلي كه عالم مجرد است و سعادت و شقاوت نفس است در انجا بنضائل و ردائيل نفسانيه بعضی در تأويل كلام ایشان گفته اند پوشيده نمائند كه نبي اين بعض از حكماء حشر اجساد را مبني بر نقي نبوت و تكذيب انبيا نيست كه اين بن بغياس فاسد و ظن كاسد بندارند كه حشر اجساد محالست و سخن انبياء در حشر ارواح است و اگر بعضی از عبارات انبياء عليهم السلام معطى حشر اجساد است براى تفهيم عوام است چنانچه اهل حق پرهان صحيح ميدانند كه حق تعالى از صفات جسمانيه مبرا است و تاويل آيات قرآنى كه دلالت بر اتصاف او بصفات مذكوره دارد ميكند لكن محقق درواى در مجتهد معاد جسماني گفته وقال المفسرون في تفسير قوله تعالى قل يحسبها الذي انشأها اول مرة الآية نزلت هذه الآية في ابي بن خلف خاتم رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه بعظم قدرم يفتته يده وقال يا محمد اترى الله يحى هذا بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم وبعثك ويدخل النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وبين انكار الحشر الجسماني و محققان حكما چنانچه معاد روحاني را بطريق عقل اثبات ميكند معاد جسماني را نیز بوجهی كه انبياء صلوات الله عليهم وسلامه بيان فرموده اند و تكاميل بران اقتدا كرده مسلم ميدارند و بوجوب تصديق آن وجه كه انبياء عليهم السلام فرموده قائلند و بيان ايمان آورده اند و شيخ رئيس ابو على ابن مينا بر قياس ایشان مطلع شده در آخر شفا و نجاة كه هر يك كايست از تايفات تصريح باين معنى كه تصديق حشر اجساد كرده است ميكويد يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريقة الشرع و تصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث و خراب البدن و خيرا ته و شروره معلومه لا يحتاج

الى ان يعلم وقد تبطل الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا وولانا محمد صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقت النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس الى النفس وان كانت الاوهام من انقص عن تصورهما الان * وبما وجود اين تصریح از شیخ رئیس امام محمد غزالی قدس سره که مقتدای علما و رئیس اهل صفا بودند معاد جسمانی را بشیخ نسبت فرموده و از جمله منکران معاد جسمانی شمرده است که بواسطه نسبت کردن امام قدس سره شیخ را بنفی معاد جسمانی آنست که چون معاد جسمانی متوفی ابدیت عالم اجسامست در میان منافات جمع در میان قول بقدم عالم چنانچه فلاسفه میگویند و میان حشر جسمانی ممکن نیست که نفوس ناطقه برین تقدیر غیر منتهای اند پس حشر ایشان جمیعاً مستعدی ابدان غیر منتهای و امکان غیر منتهایت و حال آنکه تاهی ابعاد پیرهان و باعتراف ایشان ثابت شده و او شیخ قائلست بازلت و ابدیت این عالم سماوی و عنصریه بر هیأتی که هست بران پس امام قدس سره این نسبت بان کرده بعضی گفته اند ظاهر این تصریح از شیخ و باوجود انکار او معاد جسمانی را چنانکه در کتاب معاد بروجه مبالغه و نفي او در بسط کلام غوده بر عزم خود بر نفي او دلائل اقامت کرده بسیار بر جمعیت میان فلسفه و شریعت که اثبات معاد جسمانی از حیثیتی حکمتست بلکه از حیثیتی شریعت که تمسک بدلائل نقلی نه از وضایف فلسفه است پس اثبات شیخ را او را در این تصریح نه از مسائل حکمیه است بلکه مراد او جمعیت میان فلسفه و شریعت و پوشیده نخواهد بود که این حشر مذکور بنا بر آنست که نفوس ناطقه حادث شده باشند نزد حدوث بدن و بعد از فساد او باقی باشند چنانچه مذهب معلم اول و اتباع اوست و بعضی گفته اند نفس ناطقه هر بدن با او حادث شده با او نیز فاسد میشود و اما افلاطون و کسانی که اتباع اویند بر قدم نفوس ذهاب کرده بتناسخ قائل شده اند و لهذا درین بحث اختلافات بسیار از بعض حکما که اهل تسامخند واقع شده بعض از ایشان چون هرمس و قیناغورس و قراط و قراط و افلاطون گفته اند نفوسی که مجرّد شده از ابدان و طاهر شده از علایق جسمانی و بعالم قدس جلالت خلاصی یافته آن نفوس کامله اند که جمیع کمالات ایشان از قوه بفعل آمده و از کمالات ممکنه بالقوه چیزی را ایشان را نمانده باشد اما نفوس ناقصه که از کمالات بالقوه چیزی درو مانده باشند پس آن نفوس لاجل تحصیل کمالات ممکنه در ابدان انسانی متردد اند از بدنی بدنی منتقل میشوند تا کمالات ایشان از علوم و اخلاق بغایت رسد پس در وقتی که مجرّد و مطهر شده قطع تعلقی از ابدان میکنند و این انتقال را نسخ میگویند و بعضی گویند که تزلزل ابدان حیوانیه کرده از بدن انسانی بدن حیوانی که مناسب اوست منتقل میشود چنانکه از بدن شجاع بدن شیر منتقل

شود و از بدن جبان بدن خرگوش و این را نسخ میگویند و بعضی گفته اند که تزلزل باجسام نباتیه میکنند و این را نسخ میگویند و بعضی که تجریر نقل میگویند داشته اند چون معادن و نباتات را نسخ میگویند و ایشان گفته اند که این تازلات مذکور مراتب عقوبات و درجات جهنم که وارد شده عبارت از آنست و اما متصاعد مر کامل کشتن را در جمیع صفات از ابدان تخلص یافته بعالم قدس میروند چنانچه گذشت و گاه بود که مر بقاء حاجت ایشان را باستکمال متعلق باجرام سماویه نیز میشوند و پوشیده نمائند که این نفوس فاسده و اوهام کاسده رجم بالغیبت که مبنی بر قدم نفوس و تجریر ایشان و حال آنکه متکلمین همه را ابطال کرده اند چنانچه در جای خود مبین شده و بعضی گفته اند که بعض سخنان صوفیه رنگ تسامخ دارد و ایشان ابعاد طوائف اند ازین مذهب لیکن به روز فائزند و حضرت نوربخش میفرماید الفرق بین التماسخ والبروز ان التماسخ وصول الروح اذا فارق من جسده الى جنین قابل للروح یعنی فی الشهر الرابع من سقوط النطفة و قرارها فی الرحم و كانت تلك المفارقة من جسده والوصول الى آخر معان غیر تراخ والبروز ان یقبض روح من ارواح الکمله علی کامل کما یقبض علیه التجلیات و هو یصیر مظهره و یقول انا هو * و اما منکران معاد مطلقاً آنانند که میگویند نفس مر اجبست پس در زمان موت انسان نفس هم منعدم میشود و اعاده معدوم نزد ایشان محالست و در شرح مواقف مذکور است و اعلم ان الاقوال المصنوعة فی مسئله المعاد لا تزيد علی خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانی فقط و هو قول اکثر المتکلمین التافین للنفس الناطقة والثانی ثبوت المعاد الروحانی و هو قول الفلاسفة الالهیین والثالث ثبوتهم معا و هو قول اکثر المحققین کالحلی و الغزالی و الراغب و ابی زید الدیوسی و معمر من قدماء المعتزلة و الجمهور من متأخري الامامية و کثیر من الصوفیة فانهم قالوا الانسان بالحقیقة هو النفس الناطقة و هی المكلف المطيع والعاصی والمثاب والمعاقب والبدن یجری مجری الالة والنفس باقیة بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدناً متعلقاً به و تصرف فیهِ كما كان فی الدنیا والرابع عدم ثبوت شی منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبیعیین والخامس التوقف فی هذه الاقسام و هو منقول عن جالینوس فانه قال لم یبین لی ان النفس هل هی المزاج فیعدم عند الموت و یستحیل اعادتها و هی جوهر باق بعد فساد البدن فیمكن المعاد انتهى الی هنا من شرح جام کبکی ثانی فی سورة المؤمنین اعلم ان النفوس الانسانیة سواء جعلناها مجردة او مادیة حادثه عندنا لکنها اثر القادر المختار و انما الکلام فی ان حد و نها قبل البدن لقوله صلی الله علیه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالقی عام او بعده لقوله تعالی بعد ذکر اطوار البدن ثم انشأناه

خلقاً آخر إشارة إلى إفاضة النفس ولادلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على أن المراد بالارواح النفوس البشرية أو الجواهر العلوية ولا في الآية على أن المراد أحداث النفس أو أحداث تعلقها بالبدن كذا في شرح المقاصد اتفق أهل الحق على أن الله تعالى يعيد إلى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والأخبار والأنا لا نرى لكن توقعوا في أنه هل يعاد الروح إليه أم لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع وإنما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها القدرة والأفعال الاختيارية وقد اتفقوا أن الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والأفعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته كمن أصابته سكتة وبشكل هذا يجوابه لتكرار على ما ورد في الحديث (من شرح المقاصد) اختلف اللغويون في اشتقاق اسم الوزارة على أقوال فقيل إنها مأخوذة من الوزر الذي هو المجلأ ومنه قوله تعالى كلا لا وزر إلى ربك يومئذ المستقر وقيل من الأزر وهو الظاهر لأن الملك يقوى بوزيره وقيل من الوزر وهو العناء والنقل ومنه قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك وقيل من الوزر الذي هو الأثمة أشده ما في الوزارة من ارتكاب المأثم فكان وزير الملك يتحمل أوزاره (من الكشكول) قال الشيخ الإمام السالك المحقق العارف الصوفي أبو بكر بن إسحق الكللابازي في كتابه الموسوم بمعاين الأخبار حدثنا أبو أحمد بكر بن محمد بن حمدان ثنا أبو العباس أحمد بن محمد بن عيسى البرقي ثنا أبو سليمان الجوزجاني ثنا محمد بن الحسن ثنا أبو حنيفة عن زياد بن علاقة عن عبد الله بن الحارث عن أبي موسى الأشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فناء أمي بالطعن والطاعون قيل يا رسول الله الطعن قد عرفناه فما الطاعون قال وخزاعد آتكم من الجن وفي كل شهيد قال الشيخ رحمه الله أن الله تعالى اختص المؤمن لنفسه وصرفه في محابه وجعل لكل أحواله خيراً له وأراد به الخير في كل ما أصابه من ضراء وسراء والم ولذة وقبض له من يواليه أرادته الخير به من ملك يستغفر له ونبي يشفع له ومؤمن يعاونه وجعل له من يعاديه أرادته الخير به من شيطان يرذله وعدو يقاتله وجنى يحززه وهو عز وجل حافظ وناصر ولا عداً أنه محزقاً هراً وقد قال عليه السلام عجبا لأمر المؤمن أن أمر المؤمن كله خير له وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن فإن أصابته مراء فشكر كان خيراً له وإن أصابته ضراء فصر كان خيراً له وقال عليه السلام فكما يدل الله المؤمن على عدوه من شياطين الانس مرة ويدل عليه عدوه أخرى كما قال تعالى وتلك الأيام نداولها بين الناس وكله أرادته الخير به كذلك يدل على عدوه من شياطين الجن مرة ويدل بهم عليه أخرى فيحزونه ويطعنونه ليفوزوا بالشهادة عليه والحياة الدائمة عند ربه وهو الطاعون الذي يصيبه وكما جاز أن يطعنه عدوه الظاهر له برحمته وسيفه وقتاً من الأوقات وهو له مناصب أبداً يطلب غرة وينتظر فرصة فينجع الله المؤمن من عدوه الظاهر له بالرب الذي يطرحه

في قلب عدوه وبما أعطاه مما يهرب به عدوه مما يستطيع من قوة ومن رباط الخيل وبأنصاره المؤمنين وأوليائه المقاتلين صفاء كأنهم بنيان مرصوص أرادته الخير به ثم يسلط عدوه عليه إذا شاء أرادته الخير به فيقطعنه فيقتله وربما يستولى على ديار المسلمين وأموالهم كذلك يمنع الله المؤمنين من عدوهم الذي لا يراه المؤمن وعدوه يراه بالمعقبات والحفظة إذا شاء ثم يسلط عليه هذا العدو إذا شاء فيحززه فيقتله وهو الطاعون الذي قال عليه السلام وهما طعنان طعن نافذ من عدو ظاهر هو شيطان الانس وطعن غير نافذ من عدو خاف وهو شيطان الجن وهو الخنزير وأما ما جاء في الحديث الآخر الذي هو ثنا محمد بن محمد بن محمود حدثنا نصر ثناء عمار ثناء سلمة قال حدثني محمد بن إسحق عن إبان بن أبي صالح عن شهر بن حوشب الأشعري عن راية رجل من قومه وكان شهد طاعون حمواس قال لما اشتعل الوجع قام أبو عبيدة بن الجراح خطيباً في الناس فقال أيها الناس إن هذا الوجع رحمة ربي ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وإن أبا عبيدة يسأل الله أن يقسم له منه حفلة قال فطعن فمات واستخلف على الناس معاذ ابن جبل فقام خطيباً بعده فقال أيها الناس إن هذا الوجع رحمة ربيكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم وإن معاذ يسأل الله أن يقسم لآل معاذ منه حفلة فطعن في راحته فلقد رآته ينظر إليها ثم يقبل فظهر كفه ثم يقول ما أحب أن لي فيك شيئاً من الدنيا فلما مات استخلف على الناس عمر بن العاص فقام فينا خطيباً فقال أيها الناس إن هذا الوجع إذا وقع فأنما يشتعل اشتعال النار فتجبلوا منه في الجبال فسماء في هذا الحديث وجعا والوباء والوجع مرض كسائر الأمراض التي تصيب الناس من تباعى الطبائع وغلبة بعض الأمراض وإن لم يكن هناك طعن إنسان ولا خرجن فيجوز أن يكون الطاعون على ضربين منه داء ومنه وجع ووباء يقع من غلبة بعض الأمراض الذي هو الدم أو الصفراء إذا احترق أو غير ذلك من غير سبب يكون من الجن ومنه ما يكون من خنزير الجن كما يكون القرع داءً ووجعا يصيب الإنسان من احتراق الدم وغلبة الأمراض فيصرق له الجلد ويشرح وإن لم يكن هناك طعن من الإنسان ومنه ما يكون من طعن الإنسان قال الله تعالى وإن يمسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وقد قرى بضم القاف وفتح والقرح بالفتح الجراح والقرح بالضم الجراح ويسمى الطعن والجراح قرحاً كذلك سمى النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبه أبو عبيدة ومعاذ الطاعون الذي هو وخنزير الجن داءً ووجعا ومعنى قوله دعوة نبيكم ما جاء في الحديث عن أبي قلابة عبد الله بن زيد الجرمي أنه كان يقول بلغني من قول أبي عبيدة وقول معاذ إن هذا الوجع رحمة ربيكم ودعوة نبيكم وموت الصالحين قبلكم فكنت أقول كيف دعا به رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمته حتى حدثني من لا أتهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم له سمعه منه جاء جبريل فقال إن فناء امتك يكون

بطعن او طاعون قال فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فبا لطاعون
مرتين فعمرت انهما التي قال ابو عبيدة ومعاذ ويكون المعنى في دعوته عليه السلام
ان يكون بالطاعون انه اخبر ان فناء امته باحد هذين الشيئين فعلم عليه السلام
ان الطعن انما يكون من اعداء الدين الذين هم الكفار ومن اعداء الدنيا الذين هم اهل
القبلة وفي طعن الكفار غلبة الكفر وقهر الدين واهله وفي طعن اهل القبلة فساد
الدنيا وهلاك القرينين وفناؤهما فالحق منهما هلاك فساد الدين وان سعد المطعون
به والمبطل منهما هلاك شقاوة المقتول وان ظهر الدين به وفي المطعون فناء اهل
الدين مع سلامة الدين ومن بقي من اهله ويجوز ان يكون المراد دعوة الشهادة فانه
عليه السلام كان يسأل الله الشهادة لاصحابه انتهى من الكتاب المذكور وفي حديث
انس وعائشة رضي الله عنهما قيل يا رسول الله هل يكون مع شهادة يوم القيامة
غيرهم فقال نعم من ذكر الموت في كل يوم عشرين مرة وفي لفظ آخر الذي يذكر
ذوقه فحزنه ولا شك في ان ذكر الموت على المريض اغلب ولما كثرت فوائد المرض
راى جماعة ترك الحيلة في زوالها اذ رأوا لانفسهم مزيدا فيها لا من حيث رأوا
ان تدواى نقصانا وكيف يكون نقصانا وقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم (بيان
الرد على من قال ان ترك التدواى افضل بكل حال) فان قال قائل ان فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك بسن غيره والا فهذا حال التضعف ودرجة الاقرباء فوجب
التوكل بترك الدواى فيقال له فيجب ان يكون من شرط التوكل ترك الجماعة والتقص
عند تبسغ الدم وان قيل ذلك شرط فليكن من شرطه ان تلدغه العقرب والحية
فلا يضيها عن نفسه اذ الدم يلدغ الباطن والعقرب يلدغ الظاهر فاي فرق بينهما
فان قال وذلك ايضا شرط التوكل فيقال فيجب ان لا يربل لدغ الغمض بالماء ولدغ
الجوع بالخبز ولدغ البرد بالحبة وهذا القائل به ولا فرق بين هذه الدرجات فان جميع
ذلك اسباب رتبها مسبب الاسباب واجرى بها استتار ويدل على ان ذلك ليس من شرط
التوكل ما روى عن عمر رضي الله عنه وعن الصحابة في قصة الطاعون فانهم لما قصدوا
الشام وانتوا الى الجحاية بلغهم الخبر ان به موتا ذريعا ووباء عظيما فافترق الناس
فرقتين فقال بعضهم لا ندخل على الوباء فنلقى بايدينا الى التهلكة وقالت الطائفة
ال اخرى بل ندخل ونتوكل ولا نهرب من قدر الله ولا نفر من الموت فنكون كمن قال
الله تعالى لم تر ان الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فرجعوا الى عمر رضي
الله عنه فسألوه عن رأيه فقال ترجع ولا ندخل على الوباء فقال له المخالفون في رأيه
اتفر من قدر الله فقال عمر نعم نفر من قدر الله الى قدر الله تعالى ثم شرب لهم مثلا وقال
ارايتم ان كان لاحدكم غنم وله ارضان احدهما مخضبة والاخرى مجذبة اليس ان
رعى المخضبة رعاها بقدر الله تعالى وان رعى المجذبة رعاها بقدر الله تعالى فساووا نعم

ثم طلب عبد الرحمن بن عوف ليسأله عن رأيه وكان غائبا فلما اصبحوا جاء عبد الرحمن
فسأله عمر عن ذلك فقال عندي فيه يا امير المؤمنين شي جمعة من رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول اذا سمعتم بالوباء في ارض فلا تقدموا عليه وان وقع في ارض وانتم بها
فلا تخرجوا فرائضه ففرح عمر بذلك رجه الله تعالى اذ وافق رأيه ورجع الناس من
الجحاية فاذا كيف اتفق الصحابة كلهم على ترك التوكل وهو من اعلى المقامات اذ كان
امثال هذا من شروط التوكل فان قلت فلم ينبى عن الخروج من البلد الذى فيه الوباء
وسبب الوباء في الطب الهواى واطهر طرق التدواى الفرار من المضر والهواى هو المضر
فلم لم يرخص فيه فاعلم انه لا خلاف في ان الفرار عن المضر غير منهي منه اذ الجماعة فرار
من المضر فترك التوكل في امثال هذا مباح فهذا لا يدل على المقصود ولكن الذى
يتقدح فيه والعلم عند الله ان الهواى لا يضمر من حيث تلاقي ظاهر البدن بل من حيث
دوام الاستنشاق له فانه اذا كان فيه عفونة ووصل الى الرئة وانقلب وباطن الاحشاء
اثر فيها بطول الاستنشاق فلا يظهر الوباء الا بعد طول التثاثير في الباطن فان خروج من
البلد لا يخلص غالباً من الاثر الذى استحكمت من قبل ولكنه يتوهم الخلاص فيصير هذا
من جنس الموهومات كالرق والطيرة وغيرهما ولو تجرد هذا المعنى لكان مناقضا للتوكل
ولم يكن منهي عنه ولكن صار منهي عنه لانه انضاف اليه امر آخر وهو انه لو رخص
للصحاء في الخروج لما بقي في البلد الا المرضى الذين اقعدهم الطاعون وانكسرت
قلوبهم وفقدوا المتعهدين ولم يبق في البلد من يسقيهم الماء ويطعمهم الطعام وهم
يجهزون عن مباشرة ذلك بانفسهم فيكون ذلك سعيافى اهلاكم تحقيقا وخلصهم
منتظرا كما ان خلاص الصحاء منتظروا واما ما لم تكن الاقامة فاطقة بالموت
ولو خرجوا لم يكن الخروج قاطعا بالخلاص وهو قاطع في اهلاك الباقيين والمسلمون
كالبنين يشد بعضهم بعضا والمؤمنون كالجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى
الى سائر اعضائه فهذا هو الذى يتقدح عندنا في تعليل انتهى وينعكس هذا فحين لم
يقدم بعد على البلد فانه لم يؤثر الهواى في باطنهم ولا باهل البلد حاجة اليهم نعم لو لم يبق
في البلد الا مطعون واقتصر الى المتعهدين وقدم عليهم قوم فريما كان يتقدح استصحاب
الدخول ههنا لاجل الاعانة اذ لا ينبى عن الدخول لانه تعرض لضرر موهوم على
رجاء دفع ضرر عن بقية المسلمين ولهذا شبه الفرار من الطاعون في بعض الاخبار
بالفرار من الزحف لان فيه كسرا لقلوب بقية المسلمين وسعيافى اهلاكم فهذه امور
دقيقة فن لا يلاحظها وينظر الى ظواهر الاخبار ولا ينادى ناقض عنده اكثر ما يسمعه
وغلط الزهاد والعباد في مثل هذا كثيرا وما شرف العلم وفضلته لاجل ذلك (الى هنا
من احيا العلوم للامام الغزالي رحمه الله تعالى) اعلم انه قد انكشف لارباب البصائر
ان الطريق الى معرفة الله تعالى من وجهين احدهما طريقة اصحاب النظر

والاستدلال والثاني طريقة اصحاب الرياضة والمجاهدة اما الطريق الاول فهو طريقة الحكماء الالهيين وهو الاستدلال باحوال الممكنات على الثبات وجود واجب لذاته وذلك لانه لما ثبت ان هذه الموجودات المحسوسة ممكنة ومحدثة وثبت ان الممكن محتاج الى المرجح وثبت ان المحدث محتاج الى المحدث وثبت ان التسلسل والدور محالان فثبت يجب انتهاء هذه الموجودات الى موجود قديم واجب الوجود لذاته اما الطريق الثاني وهو طريق اصحاب الرياضة فهو طريق عجيب اكيد قاهر فان الانسان اذا اشتغل بتصفية قلبه عن ذكر غير الله وداوم بلسان جده ولسان روحه على ذكر الله وقع في قلبه صبر ونور وحالة قاهرة وقوة عالية وتنجلي لحومة النفس انوار عالية علوية واسرار الهيبة وهي مقامات لم يصل اليها الانسان اليها لا يمكنه الوقوف عليها على سبيل التفصيل وانما انبه على مقامات لا بد من الوقوف عليها ليصير ذلك انتفيسه سببا للاحتراز عن الاغلاط الواقعة فيها من المقامات المتعبرة في هذا الباب المقام الاول انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالماهية والجوهر فبعضها مشرقة الهية علوية وبهضها ظلمانية ككدره سفلية وقد بالغنا في تقرير هذه المعاني في كتاب النفس واذ اثبت هذا فنقول ان في النفوس ما يكون في اصل الجوهر والماهية نفسا الهية قابلة الى حضرة اقدس كثيرة الخجب انما متوغل في درجات معرفتها ومنها ما قد حصل لها شيء من هذه الاحوال الا انها تكون ضعيفة ومنها نفوس كدرة ظلمانية خالية عن هذه الجواذب الالهية وانوار الروحانية غريبة في بحر الهيولى وظلمات عالم الحس والخيال ولاجل المبالغة في ايضاح هذه المعاني اضرب له مثلا فاقول ان الجبال الخالية عن المعادن اكثر بكثير من الجبال التي يتولد فيها المعادن ثم نقول الجبال التي يتولد فيها المعادن منها ما يتولد فيه المعدنيات الخسيسة مثل معادن النقط والكبريت والذرة والمخ ومنها ما يتولد فيه المعدنيات الشريفة كالذهب والفضة والياقوت واللعل وغيرها ثم الاستقراء يدل على ان الجبال التي يحصل فيها هذه المعادن الشريفة النعيسة اقل بكثير من الجبال التي تحصل فيها الخسيسة ثم نقول هذه الجبال التي تحصل فيها هذه المعادن الشريفة وهي الاجساد السبعة الذاتية ترى ان كل ما كان منها الخس كان معانيها اكثر وكل ما كان اشرف كان معادنها اقل وذلك لان الاستقراء يشهد بان معادن الخس والحديد والاسرب اكثر بكثير من معادن الذهب والفضة ثم نقول ان معادن الذهب والفضة ايضا مختلفة فمن الجبال ما يحتاج فيها الى العمل الكثير الناق حتى يحصل منها ذهب قليل ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل اقل السهلة يوصل الى وجدان المال الكثير وبين هذين الطرفين اوساط متباينة الدرجات في القلة والكثرة ثم يراد بالبرزخ الحسن والكمال حتى انه ربما انتهى الامر الى جبل يجسد الانسان

فيه غارا مملوا من الذهب اذا عرفت هذا فنقول لكن الارواح البشرية جارية بحجري الجبال ولتكن انوار معرفة الله ومحبة جارية بحجري الذهب البرزخ كان اكثر جبال الدنيا خالية عن المعادن فكذلك ارواح اكثر الخلائق خالية عن الميل الى الروحانيات ثم ان هذا القسم لو بالغ في الرياضة الجسدانية فانه يقل انتفاعه بها كما ان الجبل الخالي عن المعدن لو اتعب الانسان نفسه في علاجه فانه لا يجده فيه شيئا البتة اما القسم الثاني وهو الارواح التي حصلت فيها هذه المعادن فكما ان الجبال المستقلة على معادن الذهب والفضة مختلفة فبعضها يحتاج فيه الى العمل الكثير يحصل الفوز بالنفع القليل فكذلك هذا القسم من الارواح منها ما يحتاج الى الرياضة الشديدة الكثيرة يحصل القدر القليل من هذه المكاشفات ومنها ما لا يكون كذلك بل العمل القليل يوصل الى الفوز بالنعم العظيمة وكما ان مراتب الجبال مختلفة في القلة والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه فكذلك مراتب درجات الارواح مختلفة بالقوة والضعف والقلة والكثرة اختلافا لا يمكن ضبطه وكما انه لا يبعد ان يوجد في النواذر جبل مشتمل على غار مملو ذهب ابرر افكذلك لا يمنع ان يوجد في الاعصار المتباعدة انسان يكون غار روحه مملوا من انوار جلال الله تعالى واذا وقفت على هذا المثال عرفت انه ليس كل من خاض في الرياضة وان كانت على اصعب الوجود وجب ان يصل الى شيء وايضا فليس كل من وصل الى شيء فقد وصل الى الغاية بل الغاية في هذا الطريق ممنوعة وكما انه لا نهاية لجلال الله تعالى ولعلو كبريائه فكذلك لا نهاية لمراتب السعادات في هذا الباب فليكن هذا المثال نصب عينك وقائما عند خيالك لتلافت وتظن ان كل من سلك وصل وكل من طلب وجد ونقول لا تنكر ان لتلك المراتب المتناهي آثارا من بعض الوجوه فان للمواظب على العمل اثران بعض الوجوه الا انه من الظاهر ليس التكامل في الدنيا كالتكامل وقال ارسطاطاليس من اراد الشروع في طلب هذه المعارف الالهية فليستحدث لنفسه فطرة اخرى والمراد منه ان يبالغ الانسان في تجريد عقله عن علائق الحس والخيال فهذا ما في هذه المقامة واما المقام الثاني فهو ان حصل هذا الطريق اخلاء القلب عن غير ذكر الله فان جوهر النفوس كلها بالجبل الاصلية والغررة القطرية مناسبة لحضرة جلال الله تعالى الا انها تعلقت بهذه الابدان واستغرقت بهذه اللذات الجسدانية والطبيبات الخسيسة وصار استغراقها في هذا الجانب مانعها من الانجذاب الى القطر الاصل والمركز الذاتي فاذا بالغ الانسان في ازالة هذه العوارض بقيت جوهرية النفس مع لوازمها الاصلية وارتفع الغبار الحاجب والغطاء المانع فحينئذ يظهر فيه نعت جلال الله فيجسد الانسان في هذا الباب بمقدار ما يحصل له الالتذاذ بالوقوف على لذة من انوار ذلك العلم فانه اذا حصلت تلك السعادة قوية اللذة وعظم الانتهاج فيصير ذلك من اعظم

الجواب له الى الانصراف اليه والاقبال عليه واما المقام الثالث من المقامات المعتمدة
في هذا الباب ان صاحب الرياضة ان كان خاليا عن طريقة النظر والاستدلال فربما
لاحت له في حركات الرياضات مكاشفة قوية عالية فاهرة يتيقن بها انها من احوال
نهايات المكاشفات ونهايات الدرجات ويصير ذلك عائقا له عن الوصول الى المطلوب اما اذا
كان قد مارس طريقة النظر والاستدلال وميز مقام ما يمنع عن مقام ما لا يمنع كان
آسما من هذه المغالطة ولوافق لانسان بعد ان كان جاهلا في طريق الاستدلال
الفكر ثم رزق الكمال في طريقة التصفية والرياضة وكانت نفسه في مبدأ الغفلة عظيمة
المناسبة لهذه الاحوال كان ذلك الانسان واصلا الى هذه المداخل والمعارج الى اقصى
الغيايات ونقل عن ارسطاطاليس انه قال كنت اشرب فلا اروي فلما شربت من هذا
البحر رويت ربا لا انظما بعده وهذه احوال لا يشرحها المقال ولا يصل اليها الكلام
ومن لم يذوق لم يعرف ومن لم يشاهد لم يصدق والله اعلم بالمغيبات (الى هنا من اوتل
المطالع العاليه للامام الهمام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى) فاستقم كما امرت
فاستقم استقامة مثل الاستقامة التي امرت بها على جادة الحق غير عادل عنها ومن تاب
معك معطوف على المستتر في استقامته وانما جاز العطف عليه ولم يؤكده بفصل اقيام
الفصل مقامه والمعنى فاستقم انت وليستقم من تاب عن انكفروا من معك ولا تظفوا
ولا تخرجوا عن حدود الله انه بما تعملون بصير وهو مجازيكم به فاتقوا وعن ابن
عباس رضي الله عنهما ما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع القرءان آية
كانت اشد ولا شق عليه من هذه الآية ولهذا قال شيبتي هود والواقعة واخواتهما
وروي ان اصحابه قالوا له قد اسرع فيك الشيب فقال شيبتي هود وعن بعضهم انه قال
رايت رسول الله في النوم فقلت له روي عنك انك قلت شيبتي هود فقال نعم فقلت
ما الذي شيبك منها اقصص الانبياء وهداك الام قال لا ولكن قوله فاستقم كما امرت
ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من اولياء ثم لا تنصرون
والنهي متناول للاخطاط في هواهم والانتطاع اليهم ومصاحبهم ومجاورتهم
وزيارتهم ومداونتهم والرضى باعمالهم والتشبه بهم والتزيي بزيمهم ومد العين الى
زهرتهم وذكرهم بما فيه تعظيم لهم وتأمل قوله ولا تركنوا فان الركون هو الميل
اليسير وقوله الى الذين ظلموا الى الذين وجد منهم الظلم ولم يقل الى الظالمين وحكي ان
الموفق صلى خلف الامام فقرأ هذه الآية فغشى عليه فلما افاق قيل له فقال هذا
فيمن ركن الى من ظلم فكيف بالظالم وعن الحسن رضي الله عنه جعل الله الدين
بين لاهين ولا تظفوا ولا تركنوا ولما خالط الزهري السلاطين كتب اليه اخ له في الدين
عافانا الله واباك يا ابا بكر من الفتن فقد اصحبت بحال ينبغي لمن عرفك ان يدعوك الله
وبرحمتك اصحبت شيئا كبيرا وقد انقلبتك نعم الله بما فهمك من كتابه وعلمك من سنة نبيه

والذين كذلك اخذ الله الميثاق على العلماء قال الله سبحانه لتبيننه للناس ولا تكفونه واعلم
ان اليسر ما ارتكبت واخف ما احتملت انك آتيت وحشة الظالم وسهلت سبيل النقي
بدنولهم من لم يؤد حقاً ولم يترك باطلا حين ادناك اتخذوك قطبا تدور عليك رضى باطلهم
وجسر ايعبرون عليك الى بلاتهم وسلماء يصعدون فيك الى ضلالهم يدخلون الشك بك
على العلماء ويقتادون بك قلوب الجهلاء فاليسر ما عمر واليك في جنب ما خربوا عليك
وما اكثر ما اخذوا فيها افسدوا عليك من دينك فايقن منك ان تكون ممن قال الله فيهم
نخلف من بعدهم خلف اضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيا فانك
تعامل من لا يجهد ويحفظ عليك من لا يغفل فداود ينك فقد دخله سقم وهي مرادك فقد
حضر السقر البعيد وما يخفى على الله من شيء في الارض ولا في السماء والسلام وقال
سفيان في جهنم واد لا يسكنه الا القرءاء الزائرون للملوك وعن الاوزاعي ما من شيء
ابغض الى الله من عالم يزور عاملا وعن محمد بن مسلمة الدباب على العذرة احسن
من قارئ على باب هؤلاء وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دعا الظالم بالبقاء فقد
احب ان يعصى الله في ارضه ولقد سئل سفيان عن ظالم اشرف على هلاك في برية
هل يسقى شربة ماء فقال لا فقيل له يموت فقال دعه يموت من تقصير الزمخشري
المسمى بالكشاف كتبه الفقير محمد راجب الوزير (قائدة) المشافي من القرءان ما كان
اقل من المائتين فان قيل ما وجه قلنا ذكر في النهاية الجزرية المشافي السور التي
تقصير عن المائتين وتريد على المفصل كان المائتين جعلت مبادى والتي يليها
مشافي يعنى اعتبار السلسلة باعتبار عدد الايات على طريقة التنزل فجعلت السور التي
عدد هاءا ثمانية او اكثر مبادى والتي يليها مشافي والمفصل اخر كذا نقله الحفيد
في مجموعته وفي الصحاح المشافي من القرءان ما كان اقل من المائتين وتسمى فاتحة
الكتاب مشافي لانهما ثني في كل ركعة وتسمى جميع القرءان مشافي لاقران آية الرحمة
بآية العذاب اه ولقد آتينا لسبعاً من المشافي اى سبع آيات وهي الفاتحة وقيل سبع
سور وهي الطوال وسابعتها الانفال والتوبة فانهما في حكم سورة واحدة ولذلك
لم يفصل بينهما بالتسمية وقيل التوبة وقيل يونس والحواشم السبع وقيل سبع صحائف
وهي الاسباع من المشافي بيان للسبع والمشافي من التثنية او الثناء فان كل ذلك
مثنى تكرر قرأته والفاظه او قصصه ومواظبه ومثنى عليه بالبلاغة والاعجاز ومثنى
على الله بما هو اهل من صفاته العظمى واسماؤه الحسنى ويجوز ان يراد بالمشافي القرءان
او كتب الله كلها فتكون من التبعية والقرءان العظيم ان اريد به السبع الايات
والسور فغن عطف الشكل على البعض والعام على الخاص وان اريد به الاسباع فغن
عطف احد الوصفين على الاخر (من البيضاوى في سورة الحجر) قوله وهي الاسباع
اى اسباع مجموع القرءان بيان للسبع اى على جميع الاقوال المذكورة سنان اقتدى

وفي الشهاب وشيخ زاده ما يخالف ذلك فان اردت الوقوف عليه فراجعهما قوله
وقيل سبع صحائف وهي الاسباع الظاهر ان المراد بالصحائف الصحف النازلة على
الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانه انزل عليه سبعاً منها والمراد ما يتضمنها وان لم
يكن يلفظها فتأمل شهاب قيل احزاب القرآءة سبعة الاول ثلاث سور والثاني
خمس سور والثالث سبع سور والرابع تسع سور والخامس احدى عشرة والسادس
ثلاث عشرة والسابع الفصل من ق (من مختصر ربيع الاربرار للزمخشري) اقول لعل
المراد من قوله وقيل سبع صحائف وهي الاسباع هو هذه الاحزاب السبعة فتعظن
كتبه الفقير محمد راغب (قائده) روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان القرآءة انزل
على سبعة احرف كلها شاف كاف المراد بالحرف هنا الوجه كما في قوله تعالى ومنهم
من يعبد الله على حرف او تسبحة او ثوباً باسم جزئه وقد اختلف العلماء في معنى الحديث
مع اجماعهم على انه ليس المقصود ان يكون الحرف الواحد يقرأ على سبعة احرف
اذ لم يوجد ذلك الا نادراً مثل جبريل وعلى انه لا يجوز ان يكون المراد هؤلاء القرآءة
المشهورة وان كان يظنه العوام فقال اكثر العلماء ان سبعة الاحرف سبع لغات
فقال بعضهم هي لغة قريش وهذيل وثقيف وهوازن وكثاعة وقيس واليمن وقال بعضهم
خمس لغات في اكاف هو ازن وثقيف وكثاعة وهذيل وقريش ولغتان على جميع السنة
العرب وفيه ان عمر بن الخطاب وهشام بن حكيم اختلفا في قرآءة سورة الفرقان كما ثبت
في الصحيح وكلاهما فرسان من قبيلة واحدة وقال بعضهم المراد بها معاني الكلام
كالخلال والحرام والمحكم والمتشابه والامثال والانشاء والاخبار وقيل الناحي والمنسوخ
والخاص والعام والمجمل والمبين والمفسر وفيه ان الصحابة فيما اختلفوا في قرآءة لم يختلفوا
في المعاني والاحكام والصحيح ان يقال ان اختلاف القرآءة في القرآءات صحيحة وشاذها
يرجع الى سبعة اوجه وذلك اما في الحركات بلا تغيير في المعنى والصورة او بتغيير
في المعنى فقط واما في الحروف بتغيير المعنى لا الصورة او عكس ذلك واما في التقديم
 والتأخير او في الزيادة والنقصان وانما يجوز اختلاف الاظهار والادغام والالتزام
 وغير ذلك مما يعبر عنه بالاصول فهذا ليس من الاختلاف الذي يتنوع فيه اللفظ والمعنى
 لان هذه الصفات في اداة فيكون من القسم الاول كذا يستفاد من النشر
 للشيخ الجزري (قائده) تجوز القرآءة بالقرآءات السبع المجمع عليها ولا تجوز
 بغير السبع ولا بالروايات الشاذة المنقولة عن القرآءة السبعة قال اصحابنا وغيرهم
 لو قرأ بالشواذ في الصلاة بطلت صلاته ان كان عالماً وان كان جاهلاً لم تبطل وقد نقل
 الامام الحافظ ابن عبد البر اجماع المسلمين على انه لا تجوز القرآءة بالشاذة وانه لا يصلي
 خلف من يقرأ بها قال العلماء فمن قرأ بالشواذ ان كان جاهلاً بغيره عرف ذلك فان عاد
 اليه او كان عالماً به عزز عزز برأيه الى ان ينتهي عن ذلك ويجب على كل من يمكن

من الانكار ومنعه الانكار والمنع كذا ذكره الامام النووي في التبيين وذكر في شرح
المهذب ولا تجوز بغير السبع ولا بالقرآءات الشاذة لافي الصلاة ولا في غيرها لكنه
قال في الروضة تبع الامام الرافعي ويستوى القرآءة بالسبع وكذا القرآءة الشاذة
 ان لم يكن فيها تغيير معنى ولا زيادة حرف ولا نقصان ونقل صاحب المهمات عن بعض
 الفقهاء انه يجوز القرآءة بالشواذ الا في الفاتحة للمصلي وقال الامام ابو شوكور السلمي
 الخنقي في شرح التمهيد اجعت الامة على ان قرآءة القرآءة بالقرآءات السبع جائزة سواء
 في الصلاة او غيرها لان النبي صلى الله عليه وسلم قال نزل القرآءة على سبعة احرف
 كلها شاف كاف اي على سبع قرآءات ولان القرآءات السبع نقلت اليها نقلاً متواتراً
 من انكار واحدة منها يصير كافراً واما القرآءات التي هي خارجة عن السبع فكذلك ايضا
 مروية عنه صلى الله عليه وسلم الاتهام تنقل نقلاً متواتراً فربما يفتي في حد الاجتهاد ومن
 انكر ذلك لا يصير كافراً ولو كانت الرواية معروفة يفسق جاحداً وان كانت شاذة
 لا يفسق وكذلك قرآءة في الصلاة ان كانت معروفة تجوز وان كانت شاذة لا تجوز هذا
 عند القرآءة واما عند الفقهاء فيجوز قرآءة القرآءة ان باي قرآءة وباي لغة كانت فتجوز
 بالفارسية بشرط الا يحاز لكنه قال في المحيط في الفقه النعماني اذا قرأ بغيرها في المصحف
 العثماني كان قرأها بما في مصحف عبد الله بن مسعود وابي قتيبة اختلاف المشايخ
 والصحيح في الجواب انه لا يعتد بها في قرآءة الصلاة اما انه لا يفسد الصلاة لانه ان لم
 يثبت ذلك قرآءة ثابتة قرآءة شاذة والمقرءة في الصلاة اذا كان قرآءة لا توجب فساد
 الصلاة فاذا قرأ من غير المصحف العثماني مقدار ما يجوز به الصلاة يجوز الصلاة واختار
 في قاضي خان انه ان لم يكن معناه في مصحف الامام ولم يكن ذكر او لا تهليل يفسد
 الصلاة لانه من كلام الناس وان كان معناه في مصحف الامام يجوز صلاته في قياس
 قول ابي حنيفة ومحمد ونقل عن الطحاوي ان النبي صلى الله عليه وسلم رغبنا في قرآءة
 عاصم واخذها عبد الله بن مسعود في آخر عمره اقول التحقيق على ما سبق ان غير
 السبع غير شاذ بل قرآءة ابي جعفر وربعه يوجب صحبة حتى اجمع كثير من الائمة على صحتها
 والتواتر قد اركل كلام على صحة النقل مع الموافقة للمصنف العثماني فانها متضمنة
 للتواتر والاجماع لكن كلام كثير من الفقهاء بغير خلاف ذلك كما نرى من الجموعة
 الحفيدة (نقل ابن الاثير في كتاب المثل السائر ان بعض الظرفاء من اصحاب ابي تمام
 لما بلغه هذا البيت منه لانسقني ماء الملام فاتي بي صوب قد استعذبت ماء بكائي
 ارسل اليه فارورة وقال ابعت لنا شيئاً من ماء الملام فارسل اليه ابو تمام ابعت الى بريشة
 من جناح الذئب لابعت اليك بشئ من ماء الملام ثم ان ابن الاثير استضعف هذا النقل
 وقال ما كان ابو تمام بحيث يخفى عليه الفرق بين التشبيه في الاية والبيت فان جعل
 الجناح للذئب ليس يجعل الماء للملام فان الجناح مناسب للذئب وذلك ان الطائر عند

اشفاقه وتعطفه على اولاده يخضع جناحه وبقيته على الارض وكذا عند تعبته ووهنه
والانسان عند تواضعه وانكساره يطأ طي رأسه ويخضع يديه للذين هما جناحاه
فشيء ذله وتواضعه بحالة الطائر على طريق الاستعارة بالسكابة وجعل الجناح قرينة لها
وهو من الامور الملائمة للحالة المشبهة بها او الماء والملازم فليس من هذا القبيل انتهى
من كشكول بهاء الدين العاملي عامله الله بطلقة الجلي ونجا وزعمه (من بعض كتب
الاشراق ان العذابة الازلية الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولاد
وبالذات وتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن من
النظام الواقع وان اسكن لكل فرد فرد ما هو اكل له بالنظر الى خصوصيته لكنه
يكون مختلا لنظام الكل وان خفي علينا وجهه ويمثل ذلك بان المعمار اذا طرح
نقش عمارة فربما كان الاحسن لتلك العمارة من حيث الكل ان يكون بعض
اطرافه مبرز والبعض الآخر مجلسا والبعض الآخر مطبعا بحيث لو غير هذا الوضع
لاختل حسن مجموع العمارة وان كان الاحسن نظرا الى خصوصية كل من الاجزاء
مجلسا مثلا ما احسن قول بعضهم في هذا المقام (مرجيزة هت آنجنان
ميايد ابروي تو كر است بدى كج بودى) (من الكشكول) وهذا تشرع قول الامام
حجة الاسلام ابي حامد الغزالي ليس في الاسكان احسن مما كان الابداع لغة عبارة عن
عدم النظر واصطلاحها هو اخراج ما في الامكان والعدم الى الوجود وقيل هو
اعم من الخلق بدليل بديع السموات والارض وخلق السموات والارض ولم يقل بديع
الانسان وقيل الابداع ايجاد الاليس عن الاليس والوجود عن كتم العدم والابداع
والاختراع افاضة الصور على المواد القابلة ومنه جعل الموجود الذهني خارجا وقال
بعضهم الابداع ايجاد شيء غير مسبوق بمادة ولا زمان كالعقول وبقابل التكوين لكونه
مسبوقا بالمادة والاحداث ايضا لكونه مسبوقا بالزمان والابداع يناسب الحكمة
والاختراع يناسب القدرة والانشاء اخرج ما في الشيء بالقوة الى الفعل واكثر ما يقال ذلك
في الحيوانات قال تعالى وهو الذي انشاكم ثم انشأناه خلقا آخر والفطر يشبه ان يكون
معناه الاحداث دفعة في الجوهرى انفطرا نشق يقال فطرته فانفطر فالفطر الابتداء
والاختراع والبرى هو احداث الشيء على الوجه الموافق للمصلحة وقال بعضهم الابداع
والاختراع والصنع والخلق والايجاد والاحداث والفعل والتكوين والجعل كلها الفاظ
متقاربة اما الابداع فهو اختراع الشيء دفعة والاختراع احداث الشيء لاعن شيء
والصنع ايجاد الصورة في المادة والخلق تدبير وايجاد ودفعة يقال للتدبير من غير ايجاد
والايجاد اعطاء الوجود مطلقا والاحداث ايجاد الشيء بعد العدم والفعل اعم من
سائر اخوانه والتكوين ما يكون بتغيير وتدريج غالبا والجعل اذا تعدى الى المفعولين
يكون بمعنى التصيير واذا تعدى الى المفعول واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد

ولا فرق على عرف اهل الحكمة بين الجعل الابداعي والجعل الاختراعى في اقتضاء
الجعل وهو الماهية من حيث هي والجعل الالهي وهو الوجود وان كان بينهما فرق
من حيث ان الاول ايجاد الاليس عن مطلق الاليس اعم من ان يكون مقيدا
بما ذكر او غير مقيد به واعلم ان الحقائق من حيث معلوميتها وعدميتها وتعين
صورها في العلم الالهي الازلي الذاتي يستحيل ان تكون مجعولة لكونه قادرا
في صرافة وحدة ذاته تعالى ازل اغير ان فيه تحصيل الحاصل فالتأثير انما يتصور
في اتصافه بالوجود وهذا ما عليه المحققون من اهل الكشف والنظر (من تعريفات
ابى البقاء الكفوى رحمه الله) ذكرنا ان الصفة مع الموصوف لا عين ولا غير وكذا
الجزء مع الكل فاوله صاحب المواقف بان المراد لا موجب للمفهوم ولا غيره
بحسب الهوية اقول هذا لا يلائم ما نقل عن الاشاعرة بان الصفة منها ما هو عين
الذات كالوجود ومنها ما هو غيره كالخالق ومنها ما لا عينه ولا غيره كالعلم (من
مجموعة الحفيد) ذكروا ان القوة الجسمانية يجوز ان تكون مؤثرة آثارا غير متناهية
بحسب العدة والمدة عند المتكلمين لادوام نعيم اهل الجنة اقول هذا لا يتم على رأى الا
شاعرة القائلين بان المؤثر هو الله تعالى وحده (من المجموعة المرقومة) معنى كون
صفاته عين ذاته تعالى ان يترتب على ذاته الاحدية من حيث هي ما يترتب على ذات
مع صفة مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك
الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى
صفة تقوم به بل المقهورات كلها لاجل ذاته منكشفة عليه فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة ومرجع هذا الى نفي الصفات مع حصول نتائجها
وهو المنسار له في نهج البلاغة بقوله عليه السلام وتقام توحيدة نفي الصفات عنه
(من الكشكول لبهاء الدين العاملي) وهو رجل شيعي واراد بقوله عليه السلام قول
على كرم الله وجهه في خطبه المشهورة بنهج البلاغة (قائدة) في الحديث لا عدوى
ولا طيرة ولا هامة ولا صفر اقول العدوى اسم من الاعداء يقال اعداء الداء وعداء
تعدية هو ان يصيبه مثل ما يصاحب الداء وذلك بان يكون يغير جرب مثلا فتنتي
مخالطته بابل اخرى حذرا ان يتعدى ما به من الجرب اليها فيصيبها ما اصابه وقد
ابطلها الاسلام وسيأتى نتيجة لذلك واما الطيرة بكسر المهملة وفتح التثنية وقد تسكن
هي التشاؤم واصلها انهم كانوا في الجاهلية يعتمدون على الطير فاذا خرج احدهم
لامر فان رأى الطير طار يمنة تيمن به واستمر وان طار يسرة تشام به ويرجع وقد ابطله
الشرع اذا اصل له ولا جهة ولكنه قد يترتب آثار على ذلك لتزيين الشيطان وزيادة
الاغواء ثم انه لا ينافي ذلك الحديث ما ورد في الصحيح انما الشوم اى بحسب العادة
لا الخلقة في ثلاث القرس والمرأة والدار فانه ذكر له تأويلات منها انهم كانوا

يتطهرون فاعلمهم النبي صلى الله عليه وسلم فلما ابوا ان ينتهوا بقيت الطيرة في هذه الثلاث
بمعنى ان هذه الاشياء اكثر ما يتطهر به فن وقع في نفسه شيء ان يتركه ويستبدل غيره
وقال بعضهم المعنى بدليل بعض الروايات ان كان الشؤم حقا فلهذا الثلاثة احق به بمعنى
ان النفوس تشاءم بها اكثر واكثر الشيخ ابن حجر انه لما جرت العادة بالتشاؤم في هذه
الثلاث اشار النبي صلى الله عليه وسلم الى انه ينبغي للمرء صون اعتقاده بالاجتناب
عن تلك الاشياء لئلا يوافق شيء من ذلك القدر فيعتقد من وقع له ذلك صحة الطيرة فن
وقع له ذلك في الدار مثلا ينبغي ان يبادر الى الحصول عنها وكذا الباقين فانه لو استمر على
ذلك ربما حمله ذلك على صحة الطيرة واعلم انهم فسروا تشاؤم الفرس بعدم الغزو عليه
وشؤم الدار بالضيق وسوء الجوار والبعد عن المسجد وشؤم المرأة بعدم الولادة اقول
انت خبير بان ذلك التفسير لا يناسب الطيرة بل المناسب لها على زعم الجاهلية
ذهاب المال والجاه واما الهامة بالتخفيف في الاكثر فهي ان الجاهلية يقولون
اذا قتل الرجل ولم يقع القصاص للقاتل خرجت من رأس المقتول دودة تدور حول
قبره وتصبح اسقوف في اسقوف او صارت روحه طاروا قيل المراد طار الدليل اي بالانفاسية
يوم وقيل يزعمون ان عظم الميت صار هامة اي طيارا بهونه الصدى فابطل الشرح
ذلك كله واما الصفر ففيه ثلاثة اقوال الاول انه كانت العرب تزعم ان الصفر حية
في بطن الانسان اذا باع لدغته واللدغ الذي يجده عند الجوع من عضها انشأ
ان الشهر تعده العرب شؤما في الحديث نفي زعمهم على الوجهين الثالث ان يريد
ان الصفر ليس بداخل في الشهر الحرام كما يلزم من اعتبار النفس الذي ينقله الكفار
في الشهر وعلم انه نقل في كنز العباد من كتب الخفية في معنى من بشر في بفرج
صفر بشرته بالجنة ثلاثة اوجه من انه وعد صلى الله عليه وسلم في الربيع الاول بفتح
مكة وتحويل القبلة ولقاء الله تعالى بالموت واعلم انه من اعتقد ان تلك الامور اسباب
للاثار المترتبة عليها ولم يصف التدبير الى الله تعالى ككافروا ن علم ان الله تعالى هو
المؤثر لكنه اتفق من ترتب الاثار على تلك الامور بحسب التجربة العادية فان وطن
نفسه على ذلك اساء وان تفاهل بالخبر واستعاض به تعالى عن الشر ومضى في فعله لم يضره
ما وجد في نفسه والافوا اخذ به وربما وقع به ذلك المكروه عقوبة له كما كان يقع كثيرا
لاهل الجاهلية (فائدة) اذا وقع التعارض بين الحديثين وامكن الجمع يوفق ومثل هذا
يسمى يختلف الحديث مثاله لا عدوى ولا طيرة الى آخره مع حديث فر من المجذوم
فرار له من الاسد والعدوى اسم من الاعداء يقال اعداء الداء اعداء اذا اصابه مثل
ما يصاحب الداء ثم للجمع بين الحديثين وجوه احدها ان نفي العدوى باق على عمومته
اذ قد صح قوله صلى الله عليه وسلم لا يعدى شيء شيئا واما الفرار من المجذوم فن باب
سد الذرائع لئلا يتفق لشخص بصاحب مجذوما مثلا فاصابه الجذام مع ان الجذام

بتقدير الله تعالى ابتداء بالعدوى فيتوهم هو او يظن اهل الجاهلية ان ذلك بسبب
الفساطة فيشوش العقائد ويؤيد هذا الوجه من الجمع ما روى انه قيل له صلى الله عليه
وعلم انه يقع الحرب في الابل بواسطة المخالطة فقال عليه السلام فن اين اعدى الاول
يعني انه سبحانه وتعالى ابتداء في الثاني كما في الاول الوجه الثاني ان هذه الامراض
غير معدية بطبيعتها لكنه قد يجعل الله اياها سببا لانه قد يتخلف ويؤيد ذلك ان تلك
الامور اسباب ظاهرة عادية على ما اشتهر من مذهب الاشاعرة الا يرى الى قوله عليه
السلام دعها الى الارض الويبة عندك فان من القرف اي القرب منها التلف وقرب منه
ما قيل انها ليست اسبابا بنفسها بل بسبب المخالطة والرايحة الكريهة ومثل الماء السائل
من الحرب الثالث ان المراد بنفي العدوى نفيها على وجه اليقين والامر بالاجتناب
باعتبار الظن الطبي وقد اكل صلى الله عليه وسلم مع المجذوم وقال لا عدوى ليسان
ان الله تعالى هو الذي يمرض ويشي ونهاهم عن الدنو من مثله لانها من الاسباب
العادية وقيل لا عدوى على عمومته والامر بالفرار لرعاية خاطر المجذوم لئلا يزداد
حسره للملاحظة الصحة في الصحيح والسقم في نفسه وانت خبير بانه لا يلائم قوله
فرار له من الاسد وقيل النقي في قوله لا عدوى والاثبات في قوله فر من المجذوم بالنظر
الى تفاوت الحال في المخاطبين فحيث جاء لا عدوى كان المخاطب قوي اليقين
يمكنه ان يدفع عن نفسه اعتقاد العدوى وحيث جاء فر كان المخاطب ضعيفا
لم يتمكن من تمام التوكل وانت خبير بانه لو كان لا عدوى بصيغة الخطاب لكان
موجها واعلم ان بعضهم جعل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا عدوى متشوخا
او مخصوصا بقوله فر من المجذوم وبه فهم رجح حديث لا عدوى من حيث الاسناد
وبعضهم اعتبر عكس ذلك لضعف المختار الجمع على ما ذكرنا (من المجموعة
الحفيدة)

الفصل الخامس من كتاب النبوات في حكاية شهادات من يقول القول بخرق

الاعداد محال

واعلم ان قبل الخوض في تقرير هذا النوع من الشبهات لابد من التضييع على مذاهب
الخلق فيه فتقول اما ابو الحسن الاشعري فانه يجوز انخرق اعداد من كل الوجوه
وبانه ذكر في مسائل المسئلة الاولى ان عنده قبول الحياة والعلم والقدرة والشهوة
والنفرة لا يتوقف على حصول البنية والتركيب فالجوهر الفرد قابل لهذه الصفات
فعلى هذا التقدير لا يمنع كون الجوهر الفرد موصوفا بمجملة انواع العلوم موصوفا
بجميع انواع القدر حتى يكون ذلك الجوهر اكل العلماء واقرى القادرين ولا يمنع
ان يكون الانسان الموصوف بالزواج المعتدل ميتا جادا والمسئلة الثانية ان الجمهور
يقولون عند حصول الشرأط الثمانية يكون الابصار واجبا وتلك الشرأط الثمانية

هي هذه فاحدها ان تكون الحديقة سليمة عن الافات والعيوب وثانيها ان يكون
 الشيء بحيث يصح ابصاره وثالثها ان لا يكون المرئي في غاية القرب من الحديقة ورابعها
 ان لا يكون في غاية البعد وخامسها ان لا يكون في غاية اللطافة وسادسها عدم السائر
 والحاجب وسابعها ان لا يكون في غاية الصغر وثامنها ان يكون مقابلا للرائي وفي حكم
 المقابل له فعند حصول الشرائط اطبقت الفلاسفة والمعتزلة على ان الابصار يكون
 واجبا واما عند اختلالها واختلال بعضها فان الابصار يكون ممتنعاً واما ابو الحسن
 الاشعري فذهب ان عند حصول هذه الاشياء يجوز ان لا يحصل الابصار وعند
 عدمها يجوز ان يحصل فعلى هذا لا يمتنع ان يحضر عندنا جبال شاهقة واصوات
 عالية ونحن لا نبصرها ولا نسمعها ولا يمتنع ان يبصر الاعمى الذي هو بالمشرق بقعة
 بالمغرب فهذا مذهب المسئلة الثالثة ان مذهبنا يجوز ان تنقلب الجبال ذهباً
 ابريراً ويجوز ان تلاب مياه الودية دماً وغيره ويجوز حدوث الانسان من غير الابوين
 وبالجملة فينكر جميع التأثيرات والطبائع والقوى واما الفلاسفة الذين هم خالفوا
 اهل الشرع والسنة في اكثر الاحوال فانهم اطلقوا على انكار خوارق العادات
 الا انه يلزمهم القول بالاعتراف بها في مسائل كثيرة المسئلة الاولى انهم جوزوا
 حدوث انسان بالتولد لا بالتوالد وقرروا ذلك بان قالوا البدن الانساني انما تولد
 من مقادير مخصوصة من العناصر الاربعة فتلك المقادير اختلطت وامتزجت في مدة
 معلومة لحصل بذلك الامتزاج كيفية مزاجية معتدلة واذا تم حدوث البدن بهذا
 الطريق وجب حدوث النفس المتعلقة بدورها وحينئذ يتم تكوين الانسان
 قالوا اذا ثبت هذا فنقول لا يمتنع حصول اجزاء مخصوصة على تلك المقادير المعلومة
 ولا يمتنع اختلاطها وعند اختلاطها لا بد وان يتكون ذلك المزاج وعند تكوينه
 لا بد وان تحدث تلك النفس والموقوف على الممكن ممكن فكان حدوث الانسان
 المعين على سبيل التولد ممكناً واذا كان ذلك ممكناً كان انحراف العادات على قولهم
 لازماً جازماً المسئلة الثانية ان هيولى عالم الكون والفساد هيولى مشترك بين الكل
 وانما اختص هيولى الجسم المعين بالصورة المعينة لان شكلاً فلكياً اقتضى كون
 تلك المادة مستعدة لقبول تلك الصورة الخاصة والاشكال الفلكية غير مضبوطة
 وغير معلومة وبهذا التقدير فانه لا نوع من انواع الخوارق الا وهو ممكن فبهذا
 شرح مذهب الفلاسفة في هذا الباب واما المعتزلة فكلامهم في هذا الباب مضطرب
 جد اقتسارهم بجوزون خوارق العادات واخرى يمنعون منها وليس لهم بين البابين
 قانون معلوم وطريق مضبوط فهذا هو التنبيه على مذاهب الناس في هذا الباب
 الى هنا من المطالب العالية

(في تحقيق الكلام في الدهر والسرمد والفرق بينهما وبين الزمان)

ذكر الشيخ في اكثر كتبه ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار
 احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر واعتبار احوال الاشياء الثابتة
 مع الاشياء الثابتة هو السرمد وهذا الذي رأينا في كتبه وما وجدناه من يد شرح
 ويان واقول ان الاقرب عندنا في المدة والزمان هو مذهب افلاطون وهو ان الزمان
 جوهر قائم بنفسه مستقل بذاته الا انه يقتضى تقدير هذه الاحوال المختلفة فقد ثبت ان
 الناصرين لمذهب ارسطاطاليس في ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء
 من المذاهب المتعلقة بالزمان الا عند الرجوع الى قول افلاطون وهو انه موجود قائم
 بنفسه فان اعتبرنا نسبة ذاته الى ذوات الموجودات القائمة المبرأة عن المتغيرات
 سميناها بالسرمد وان اعتبرنا نسبة ذاته الى ما قبل حصول الحركات والمتغيرات فذلك
 هو الدهر الدهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى كون المتغيرات مقارنة له حاصلة معه
 فذلك هو الزمان انتهى ملخصاً من المطالب العالية قال ابن الفارض في خبرته
 المشهورة ودونها في الحان واستجلبها به * على نعم الالحان فهي بها غم
 قال الشارح التمتع بجمع نفعة اي الغناء وهي صوت لا يثبت زماناً وقيل الغناء رفع
 الصوت على ترتيب خاص في الموسيقى فيندرج فيه البسيط المسمى بالاستهداء فانه
 صوت مجرد لكنه على ترتيب خاص مضبوط عند اهل الصنعة وهو بلا شك غناء لغة
 واصطلاحاً واما ما قال القرطبي رحمه الله في كشف القناع في تعريفه انه رفع صوت
 بالشعر وما قارب من الرجز فانه يخرج منه البسيط كما عرفت انتهى قد نوافر في بلاد
 الترك ونواحى روس وبلغار من خواص النباتات والاشجار في شأن السحب والرياح
 والامطار ما يجزم العقل بانه ليس صادر عن النبات والجربل عن خالق القوى والقدر
 وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف استعصموا واحداً من الكفرة
 يقوم باستعمال بعض تلك الاشجار مبتلاً متضرعاً في اثناء ذلك الى الخالق سبحانه
 وتعالى على طريقهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات وتسبب في جاعة مخصوصة
 مشهورة باستئزال المطر فتحدث صحابة قدر ما يظفر اولئك السقوف فيها ريح تدفع عنهم
 البعوض تدبر معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما يستقباهم
 فرقة اخرى معهم صحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة هذه الريح وانكار هذا
 عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي ينفتح به القيد من
 الحديد على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ولا يمرى ان النصوص الواردة في استئزال
 امثال هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من
 لم يجعل الله نوراً فخاله من نور (من شرح المقاصد) في آخر ما بحث كائنات الجوى
 وما يحدث على الارض (فائدة) مشهورة انك كحكا ميكوند خداع المست بكليات
 ويجزئيات بوجه كلى واول البركان بغدادى مخالف ايشانت ومولانا قطب الدين

رازی در محاکات میگوید مراد قدما آنست که علم حق زمانی نیست و در حق او
ماضی و مستقبل و حال تصور نمیتوان کرد بلکه امتداد زمان با حوادث که مقارن
اجزاء اوست یکدفعه نزد او حاضرست و همه نسبت با او متساویند و چون خواهی که
این معنی را در بابی زمان را بر اسمانی فرض کن که هر حرفی بر تنگی باشد اگر موری متحرک
او را مشاهده کنده ردم رنگی ظاهر شود و رنگی غائب گردد و اگر تو مشاهده کنی
همه را به یک نظر توانی دید از مفاتیح مبینی در شرح دیوان علی کرم الله وجهه (رب
النوع) اشراقیین گویند هر نوع از افلاک و کواکب و سیارات عنصریه و مرکبات و اشباح
مجرده و بی دارند که عقل مدبر آن نوعست و اوست غازی و منی و مولد در اجسام
نامیه چه ممنوع است که این افعال از قوه عظیم الشعور صادر شود و این افعال
اگر از نفوس ماصا در شدی ما را شعور باین افعال بودی و قصد پستان ما در در اطفال
و استصاص شیر و غیر آن مستند بر نوعست و الوان غریبه و نقوش متناسبه
در پرطاس و مثلا از اشراقات نوری و نسب معنویه است که در دست و فرق میان نفس
و رب النوع آنست که نفس متعلق بیک بدن است و رب النوع بجمیع ابدان نوع
و نفس متماثلست بتألم بدن و استیکال بوسیله بدن میکند و رب النوع نه و او را کلی نوع
گویند بمعنی اصل نوع نه بمعنی کلی منطقی و مثل افلاطون عبارت ازین عقولست
و این غیر مثل معلقه است مفاتیح (عالم المثال) ذهب بعض المتألهین من الحكماء و نسب
الی القدماء الی ان بین عالمی المحسوس و المعقول واسطه تسمی عالم المثال لیس فی
تجرد المجردات و لافی مخالطة المادیات و فیه لكل موجود من المجردات و الاجسام
و الاعراض حتی الحركات و السکات و الاوضاع و الهیئات و الطعوم و الروائح مثال
قائم بذاته معلق لافیه ماده و محل بظهور للعس بمعونه مظهر کالمراءة و الخیال و الماء
و الهواء و نحو ذلك و قد ینتقل من مظهر الی مظهر و قد یبطل کما اذا فسدت المراءة
و الخیال و اوزالت المقابلة او التخیل و بالجملة هو عالم عظیم الفسحة غیر متناه یحذو و حذو
العالم الحسی فی دوام حركه افلاک المثالیة فی قبول عناصره و مرکباته آثار حركات
افلاک و اشراقات العالم العقلي و هذا ما قال الاقدمون ان فی الوجود عالم مقدار یا غیر
العالم الحسی لا تنهاهی عما به ولا تخصی مدنه و من جملة تلك المدن جابلقا و جابر صا
و هما مدینتان عظیمتان لكل منهما الف باب لا یحصی ما فیهما من الخلائق و من هذا
العالم تكون الملائكة و الجن و الشیاطین و الغیلان لکونهم من قبیل المثل و النفوس
الناطقة المفارقة للظاهرة فیهما و به تظهر المجردات فی صور مختلفة بالحس و القبح
و اللطافة و الکشفة و غیر ذلك بحسب استعداد القابل و الفاعل و علیه بنوا امر المعاد
الجسمانی فان البدن المثال الذی یتصرف فیه النفس حکمه حکم البدن الحسی فی
ان له جمیع الخواص الظاهرة و الباطنة فیلتذو ینال بالذات و الا لام الجسمانیة و ایضا

یکون من الصور المعلقة نورانیة فیهما تعیم السعداء و ظلمانیة فیهما عذاب الاشقیاء و کذا المر
النامات و کثیر من الادراکات فان جمیع ما یرى فی المنام او یتخیل فی البقطة بل یشاهد
فی الامراض و عند غلبة الخوف و نحو ذلك من الصور المقداریة الی لا تحقق لها فی
عالم الحس کلها من عالم المثال و کذا کثیر من الغرائب و خوارق العادات کلها حکمی عن
بعض الاولیاء انه مع اقامته ببلدته کان من حاضری المسجد الحرام ایام الحج و انه
ظهر من بعض جدران البیت او خرج من بیت مسدود الابواب و الکوات و انه احضر
بعض الاشخاص او الثمار او غیر ذلك من مسافة بعيدة او زمان قریب الی غیر ذلك
و القائلون بهذا العالم منهم من یدعی ثبوته بالمکاشفة و التجارب العجیبة و منهم من
یحییج بان ما یشاهد من تلك الصور الجزئیة فی المرایا و نحوها لیسست عدم ما صر قاولا من
عالم المادیات و هو ظاهر و لا من عالم العقل لکونها ذات مقدار و لا هر تسعة فی الاجزاء
الدماغیة لا تمنع ازتسام الکبیر فی الصغیر و لما كانت الدعوی عالیة و الشبهة
واهیة کما سبق لم یلتفت الیه المحققون من الحكماء و المتکلمین انتهی من شرح المقاصد
فی آخر المقصد الرابع (وهذه) ای المشی علی الماء و الهواء و الصعود الی السماء مع
الابدان و غیر ذلك من طی الارض و نحوها حکام الاقلیم الثامن ای العالم المثالی
لان العالم المقداری منقسم ثمانية اقسام سبعة منها هی الاقالیم السبعة الی فیه
المقادیر الحسیة و الثامن منها فیه المقادیر المثالیة و هی عالم مثل المعلقة الذی یوجد
منه الابدان الصاعدة الی السماء لاستصاله صعود الابدان العنصریة الیه و هذا
عند البعض و اکثر اظهار الجنبات و الغرائب من الانبیاء و الاولیاء للوصول الی
هذا العالم و معرفة مظاهره و خواصه الذی فیه جابلقا و جابر صا و هو رقیبا ذات
الجنبات و هذه اسماء مدن فی عالم المثال و قد نطق بها الشارح علیه الصلاة و السلام
الا ان جابلقا و جابر صا من عالم عناصر المثل و هو رقیبا من عالم افلاک المثل (من شرح
حکمة الاشراق) للعلامة الشیرازی من النسخة المنقولة عن خطه رحمه الله هو
المعزقل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله و یغفر لکم ذنوبکم و الله غفور
رحیم محبة العباد لله مجاز عن ارادة نفوسهم اختصاصه بالعبادة دون غیره و رغبتهم
فیه و محبة الله عباده ان یرضی عنهم و یحمد فعلهم و المعنی ان کنتم مریدین لعبادة
الله علی الحقیقة فاتبعونی حتی یصح ما تدعونه من ارادة عبادته یرض عنکم و یغفر
لکم و عن الحسن زعم اقوام علی عهد رسول الله صلی الله علیه و سلم انهم یحبون
الله فاراد ان یجعل لقولهم تصدیقا من عمل فن ادعی محبته و خالف سنة رسوله فهو
کذاب و کاب الله بکذبه و اذ ارایت من یدکر محبة الله و یضعق یدیه مع ذکرها
و یطرب و یغیر و یضعق فلا تسک فی انه لا یرف ما الله و لا یدری ما محبة الله و ما
تصفیقه و تغرته و طربه و صعقته الا لانه تصور فی نفسه الخبیثة ضرورة مستطیفة

معشقة فسمها الله بجبهله ودعائه ثم صفق وطرب ونعرو صغق على تصور هاور بما
رايت المني قد ملا أردان ذلك المحب عند صفقته وحقي العامة حواله قد ملوا
أردانهم بالدموع لما رققهم من حاله (من تفسير الكشاف في سورة آل عمران) قال
الامام الرازي في التفسير الكبير خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في
اولياء الله وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب خش فهب انه اجترأ
في انطعن في اولياء الله فكيف اجترأ على كتبه ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام
الله المجيد فنسأل الله العصمة والهداية انتهى فرحم الله امرأ عرف قدره ولم يتعد طوره
حدثنا اسمعيل قال حدثني اخي عن ابن ابي ذئب عن سعيد المقبري عن ابي هريرة رضي
الله عنه قال حفظت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاءين فاما احدهما فبنته
واما الاخر فلو بنته قطع هذا البلعوم بالبلعوم مجرى الطعام من صحيح البخاري في باب
حفظ العلم قوله وعاءين هو تنبيه الوعاء بكسر الواو وبالمد وهو الطرف الذي يحفظ فيه
الشيء واطلق المحل واراد الحال اي نوعين من العلوم وبنته اي نشرته وقطع اي
لقطع لحذف منه اللام قال ابن بطال البلعوم الخلقوم وهو مجرى النفس الى الرئة
والمرى هو مجرى الطعام والشراب الى المعدة فينصل بالخلقوم وقال المراد من الوعاء
الناس في احاديث اشراط الساعة وما عرف به النبي صلى الله عليه وسلم من فساد الدين
وغير الاحوال والتضييع لحقوق الله تعالى كقوله صلى الله عليه وسلم يكون فساد هذا
الدين على يدي اغيلة سفهاء من قرش وكان ابو هريرة يقول لو شئت ان اسميهم باسمائهم
نخشي على نفسي فلم يصرح ولذلك ينبغي لمن امر بمعروف اذا خاف على نفسه
في التصريح ان يعرض ولو كانت الاحاديث التي لم يصرح بها من الحلال والحرام ما
وسعه كتبها بحكم الآية (واقول) هذا الحديث هو قطب مدار استدالات المتصوفة
في الطامات والسطحيات يقولون هاهو ذا ابو هريرة عرف اهل الصفة الذين هم
شيوخنا في الطريقة عالم بذلك قائل به واراد بالاول علم الاحكام والاخلاق
وبالثاني علم الاسرار المصون عن الاغيار المختص بالعلماء بالله من اهل العرفان وقال
قائلهم (شعر)

بَارَبِّ جَوْهَرٍ عِلْمُ لَوَاوِحٍ بِهِ * نَقِيلُ لِي أَنْتَ مِنْ بَعِيدِ الْوُثْنِ
وَلَا تَحْتَلِ رِجَالُ مُسْلِمُونَ دِمِّي * بَرِّقْ مَا يَأْتُوهُ حَسَنًا

وقال بعضهم العلم المكتون والسر المصون علمنا وهو نتيجة الخدمة وغرة الحكمة
لا ينظر بها الا الغواصون في بحار المجاهدات ولا يسعد بها الا المصطفون بانوار
المشاهدات اذ هي اسرار متمكنة في اقلوب لا تظهر الا بالرياضة وانوار ملعة في الغيوب
لا تنكشف الا للنفوس المرتاضة واقول نعم ما قال لكن بشرط ان لا يدفعه القواعد
الاسلامية ولا تنفيه القوانين الايمانية اذ ما بعد الحق الا الضلال قال الشيخ ابو حامد

الغزالي قدس سره متصوفة اهل الزمان الامين عصمه الله اغتروا بالزنى والمنطق
والهيئة من السماع والرقص والظهار والجلوس على السجادات مع اطراق
الرأس وادخاله في الجيب كما المتفكرون ومن تنفس الصعداء وخقت الصوت
في الحديث الى غير ذلك فظنوا ذلك انهم منهم فلم يتعبوا انفسهم قط في المجاهدة
والرياضة ومراقبة القلب وتطهير الباطن والظاهر من الانام الخفية والجلية وكل
ذلك من اوائل منازل المتصوفة ولو فرغوا عن جميعها لما جاز لهم ان يعدوا
انفسهم من الصوفية ككيف ولم يحوموا حولها قط بل يتكالبون على الحرام
والشبهات واموال السلاطين ويتنافسون في الفس والريغيف والحبية ويتحاسدون
على النقرة والقطمير ويمزق بعضهم اعراض بعض ويلبسون الرجال بل هم اعجز من
الجهان في المعارف فاذا كشف عنهم الغطاء فوافضحتاه على رؤس الاشهاد قال ومنهم
طائفة ادعت علم المعرفة ومشاهدة الحق ومجاورة المقامات والاحوال ولا يعرف
هذه الامور الا بالاسامي والالفاظ الا انه تلقف من الفاظ الطائفة كلمات فهو
يردها ويظن ان ذلك علم اعلى من علوم الاولين والآخرين فهو ينظر الى الفقهاء
والمفسرين والمحدثين بعين الازدرآء حتى ان الفلاح يترك فلاحته والحائك جيا كته
ويلازمهم اياما ويتلقف منهم هذه الكلمات المرببة فهو يرددها كانه يتكلم عن الوحي
ويخبر عن سر الاسرار ويستحق بذلك جميع العباد والعلماء ويقول في العباداتهم اجراء
متعبون وفي العلماء انهم بالحديث عن الله محجوبون ويدعي لنفسه انه الواصل الى الحق
وانه من المقربين وهو عند الله من القهار المناقين وعند ارباب القلوب من الحقا
الجاهلين واصناف غرور اهل الاباحة من المتشبهين بالصوفية لا تحصى وانواعها
لا تستقصى ومن الله الاستعانة وبالله الاستعانة (من شرح صحيح البخاري) للفاضل
الكرماني رحمه الله تعالى فتح دانستن اصول وقواعد عقائد باطريق فكرست * وان
مسالك متكلمين وحكايا منائين است * وباطريق رياضي وان مسالك صوفية
وحكايا اشراقيين است ايشان رواقين هم كويند * مثل الفريقين كالاغبي والاصم
والبصير والسميع هل يستويان مثلا فلا تذكرون * در طريق اول خار شبيهه وشك
بسيارست * قدم نقل از رهكذرافكار افكار (مثنوي) باي استدلاليان چو بين بود
باي چو بين سخت بي تمكين بود * كركبي از عقل با تمكين بدى * فخر رازي رازدار دين
بدى * غايت دليل مناقشه وخلافست واساس قياس بر تخمين وكراف امام فخر الدين
رازي كويند (نظم)

نهاية اقدام العقول عقال * واكثر سقى العالمين ضلال
وكم قدر لينا من رجال ودولة * فبادوا جميعا مسرعين وزالوا
وكم من جبال قد علت شرفاتها * وعال فز الوال جبال جبال

وارواحنا فی وحشة من جسمنا * وحاصل دنیا نادی ووبال
ولم نستغف من بختنا طول عمرنا * سوی ان جعنا فيه قيل وقالوا
ونایت عنایت علما در شان کلام کلام امام غزالیست در احیاء که در هر شهر شخصی
می باید که این علم را داند و دفع شبهه مبتدعان را ندانند تا که اکابر متکلمین تعجب عقائد
خود بدلائل کلامیه کرده باشند مأخذ انوار عقائد ایشان مشکات نبوتست و غرض
از کلام غیر الحام باحد * والزام معاند نیست انصاف آنکه بچراغ عقل راه حق
نمی توان دید و بوسیله برهان بمطلوب اصلی نمیتوان رسید (نظم)
لقد طقت فی تلك المعاهد کاهنا * وصیرت طرفی بین تلك المعالم
فلم ار الا واضعا کف حائر * علی ذقن اوقار عاسن نادم
کسی از هوا جس نفسانی و وساوس شیطانی نجات یابد که طفل مکشوب * علمک مالم
تکن تعلم و کان فضل الله علیک عظیما باشد * و اشک نیاز رخا را سالکان مالت
طریقت و مالکان مالت حقیقت باشد در طریق تصوف انوار الهی و فیوض غیر
متناهیست و معرفت اشیا کاهی از ماه تا ماهی (شعر)
علم التصوف علم لبس بعرفه * الا خوف طنة باحق معروف *
ولیس بعرفه من لبس بشهده * و کیف یشهد ضو الشمس مکفوف
(خاطرت کی رقم فیض پذیرت هیات * مکر از نقش پراکنده ورق ساده کنی)
شیخ ابوزید میفرماید اخذتم علمکم مبتدا عن میت واخذنا علما عن الحی الذی
لا یموت امام نضر الدین با شیخ نجم الدین گفت بمعرفت ربک فرمود نوار دات نزد علی
القلوب فتجهز النفوس عن تکذیبها * و مخالفت این طائفة باید که دیگر مبنیست
بر اختلاف مشرب در کتمان و افشای اسرار بعضی میکوید (نظم)
ابکی الی الشرق ان کانت منازلکم * من جانب الغرب خوف القیل و انقال
اقول بان الخدخال حین اذکره * خوف الرقیب و ما بالخد من خال
بعضی گویند الا فاسقنی خرا و قل لی هی الخیر * و لاتسقی سر اذا السکن الجهر
و یح باسم من اهوی و دعنی من انکنی * فلا خیر فی اللذات من دونهما ستر
جمعی پندارند که دانش منحصر در علوم رسمیست * کلا انهم عن ربهم یومئذ
لحجوبون (نظم) بین المحبین سر لیس یفشیه * قول و لا قلم للخلق یحکیه
ابن عباس رضی الله عنهما * کونشی با امیر المؤمنین علی کرم الله وجهه صحبت
داشتم تا روز شرح باب اسم الله میفرمود و من خود را پیش او چون سبوی یافتم پیش
دریای بزرگ و هم فرمود که اگر تفسیر الله الذی خلق سبع سموات و من الارض
سملهن بتزل الامر یتهن بکوم شما را سگسار کنید و حضرت امیر فرمود در رتبه
من علیست که اگر آت را بر شما اظهار کنم بر خود بلزید چنانچه رسما

در از در جاه اب و هم فرمود لو شئت لا وفرت سبعین بعیرا فی تفسیر فاتحة الکتاب * و هم
ان حضرت اشارت بسینه بی کینه خود فرمودان ههنا العلوم اجماعه لو وجدت لها * جله
در صحیح بخاری مذکور است که ابوهریره رضی الله عنه گفت جلت عن النبی صلی
الله علیه و سلم و عاتین من العلم اما الواحد فبثنته فیکم و اما الاخر فان بثنته قطع منی
هذا البلعوم و امام زین العابدین قدس سره فرمود (نظم)
انی لا کتم من علم جواهره * کیلا یری الحق ذو جهل فیفتننا
وقد تقدم فی هذا ابو حسن * الی الحسین و وصی قبله الحسن
یا رب جوهر علم لواء اوح به * لقیل لی انت من بعد الوثنا
ولا استحل رجال مسلمون دمی * برون اقبح ما یا تونه حسنا *
و جنید گفت لا یبلغ احد درج الحقیقة حتی یشهد فی الف صدیق بانه زندق * زنهار
و هزار زنهار که از انکار اولیاء الله احتراز کنی و باعتقاد در فیض بر روی
دل باز کن شیخ محیی الدین رضی الله عنه در باب هفتاد و سیوم از فتوحات
کویده ابوزید با اباموسی اردبیلی گفت ای ابی موسی چون بیابی کسی را که
ایمان بسخن ارباب طریقت داشته باشد انتماس کن که برای تودعا کند برای آنکه
دعای ابی شبهه مستجابست و از موسی فاضلترین نخواهی بود بین که او را
با خضر علیهما السلام چه صورتهار و نمود و گفته اند پیش علماء محافظت زبان باید
کرد و پیش سلاطین محافظت چشم و پیش اولیاء محافظت دل اگر ایشان میل مال
کنند برای راحت فقر است و کار مخصوص بایشان خواه کج باشد و خواه راست
رجال لا تلهمهم تجارة ولا بیع عن ذکر الله و عمار زقناهم ینفقون (القصة) بطولم سانی
در ایشان ضلالت صرف وجهات محض است اگر میدانی و کسی را ازین چه نقصان تو
از کمال خود باز میانی لکن چون ملحد بصورت موحد برمی آید و زندق بهیات
صدیق می نماید تمیز میان این طوائف مشکل است و طالبان صادق را ازین تمیز خون
در دل است از فواحش شرح دیوان علی کرم الله وجهه للقاضی الفاضل امیر حسین
مبیدی رحمه الله تعالی (فصل) و من هؤلاء المتصوفة المریدین قوم بهالیل معتوهون
اشبه شیء بالمجانین من العقلاء و هم مع ذلك قد صحبت لهم مقامات الولاية و احوال
الصدیقین و علم ذلك من احوالهم من یفهم عنهم من اهل الذوق مع انهم غیر مکلفین
و یقع لهم من الاخبار عن المغیبات عجائب لانهم لا ینقیدون بشیء فیطلقون کلامهم
فی ذلك و یأتون منه بالعجائب و ربما تنکر الفقهاء انهم علی شیء من المقامات لما یرون من
سقوط تکلیف عنهم و الولاية لا تحصل الا بالعبادة و هو غلط فانه فضل الله بوثیه
من یشاء و لا یتوقف حصول الولاية علی العبادة و لا غیرها و اذا کانت النفس
الانسانیة ثابتة الوجود قاله تعالی یخصها بما یشاء من مواهبه و هؤلاء القوم لم تعدم

نفوسهم الناطقة ولا فسدت كمال المجانين وانما فقد لهم العقل الذي ينطويه التكليف وهو صفة خاصة للنفس وهي علوم ضرورية للانسان يستدبرها نظره ويعرف احوال معاشه واستقامة منزلته وكأنه اذا ميز احوال معاشه لم يبق له عذر في قبول التكليف واصلاح معاده وليس من فقد هذه الصفة بقا قد لنفسه ولا اذا دل عن حقيقته فيكون موجود الحقيقة معدوم العقل التكليفي الذي هو معرفة المعاش ولا استحالة في ذلك ولا يتوقف اضطغاف الله عبادته للمعرفة على شيء من التكالييف فاذا صح ذلك فاعلم انه ربما يلتبس حال هؤلاء المجانين الذين تفسد نفوسهم الناطقة ويتحققون باليهام والآن في تمييزهم علامات منها ان هؤلاء الهاليل يتبدلهم وجهة ما لا يخلون عنها اصلا من ذكر وعبادة لكن على غير الشروط الشرعية لما قلناه من عدم التكليف والمجانين لا يتبدلهم وجهة اصلا ومنها انهم يخلقون على البله من اول نشوهم والمجانين يعرض لهم الجنون بعد برهة من العمر لعوارض بدنية طبيعية فاذا عرض لهم ذلك فسدت نفوسهم الناطقة ذهبوا بالخيبة ومنها كثرة تصرفهم في الناس بالخير والشر لانهم لا يتوقعون على اذن لعدم التكليف في حقهم والمجانين لا تصرف لهم وهذا فصل انتهى بالكلام اليه (من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون) قال الحكيم اللاهجي في رسالته التي فيها يدفع مطاعن الناس عن حضرة الشيخ الامام الاكبر الخاتمي رضى الله تعالى عنه ما نصه وكذلك اي كما تكلموا في مسئلة الوجود تكلموا في مسئلة ايمان فرعون مع انه رضى الله تعالى عنه قال انه اخذ فصوص الحكم من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما ذكره في اول الخطبة فنكره ما انكره بل انكر رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث لا يشعر وما انتفع به لانه ليس من الناس الذي اخبره صلى الله عليه وسلم انهم ينتفعون به اما ترى انه صلى الله عليه وسلم كيف قال خذوه واخرج به الى الناس ينتفعون به ولم يقل لينتفعوا به لان النفع متحقق ولكن للناس الذي نسي ما وقع له في الميثاق فبالذكر تذكر قال تعالى فان الذكرى تنفع المؤمنين فكل ما في الفصوص من المعاني والالفاظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم واما ما قال رضى الله تعالى عنه في الفتوحات في الباب الثاني والستين في مراتب طبقات جهنم ونفقاتها وهو ان فرعون وامثاله الذين ادعوا الربوبية ونفوها عن الله تعالى له الدرك الا شغل من النار قالوا هراير بينهما تفاوضا على الله قصد السبيل انتهى كلام اللاهجي واقول قال الشيخ قدس سره في الباب الثالث والسبعين وثلاثمائة من الفتوحات العالم الالهي هو الذي كان الله معلمه بالالهام والاتقاء وانزال الروح على قلبه وهذا الكتاب يعني الفتوحات من ذلك الخط عندنا فوالله ما كتبنا منه حرفا الا عن املاء الهى والقاء رباني ونفث روحاني في روع كيانى هذا جملة الامر مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا انبياء مكلفين وانما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على السنة رسله وانبيائه

عليهم الصلاة والسلام انتهى كلام الشيخ رضى الله عنه فعلى هذا يكون التساقض المذكور مستلزما لتناقض آخر اشد اشكالا من الاول فتأمل كنية الفقير محمد واعجب حكى عن بعض الكرامية ان بعض الاولياء قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا بالتبليغ احكامه الان الولى لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والاحاد ان الولى اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر وانتهى ولم يضره ذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون من سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعث والتبليغ من الحق الى الخلق فقهاء الا حفلة للمجانين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الواسطة بين المجانين والقيام باصلاح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى اقرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها محتومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امة محمد صلى الله عليه وسلم حلة نصرف ولايته بهم يتصرف في الخلق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولى الا من ظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعوم الخطابات ولان اكل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكالييف في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون باذي زلة بل بترك الافضل نعم حكى عن بعض الاولياء انه استعفى الله من التكليف وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الى ذلك بان سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خير بان العارف لا يسأم من العبادة ولا يقتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج

هل لا بليس ذرية من صلبه فقال الشعبي سأل رجل فقال هل لا بليس زوجة فقلت
ان ذلك عزم لم أشهده ثم ذكرت قوله تعالى افتخذونه وذريته اولياء من دوني فقلت
انه لا تكون ذرية الا من زوجة فقلت نعم وقال مجاهد ان ابليس ادخل فرجه في فرج
نفسه فباض خمس بيضات فهذا اصل ذريته وقيل ان الله تعالى خلق له في نخذه
البحري ذكر اوفى اليسرى فربما فهو يتكلم هذا بهذا فيخرج له كل يوم عشر بيضات يخرج
من كل بيضة سبعون شيطانا وشيطانة فهو يخرج وهو يطير واعظمهم عندهم
منزلة اعظمهم في بني آدم فتنة وقال قوم ليس له اولاد ولا ذرية وذريته اعوانه من
الشياطين قال القشيري ابو نصر وبالجمله ان الله تعالى اخبر ان لا بليس اتباعا وذرية
وانهم يوسوسون الى بني آدم وهم اعداء وهم لا يثبت عندنا تحقيق في كيفية اتوالد
منهم وحدث الذرية عن ابليس فيتوقف الامر فيه على نقل صحيح قلت الذي ثبت
في هذا الباب من صحيح ما ذكره الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن الامام ابي بكر
البرقاني انه خرج في كتابه سند عن ابي محمد بن عبد الغني بن سعيد الحافظ من رواية
عاصم عن ابي عثمان عن سلمان قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تكن اول من
يدخل السوق ولا آخر من يخرج منها فباض الشيطان وفرخ وهذا يدل على ان
للسيطان ذرية من صلبه والله اعلم قال ابن عطية وذريته ظاهر اللفظ يقتضي
الموسوسين الذين يأتون بالمنكر ويحملون على الباطل وذكر الطبري وغيره ان مجاهدا
قال وذرية ابليس هم الشياطين وكان بعدهم زلزال وصاحب الاسواق يضع رايته في
كل سوق بين السماء والارض يجمل تلك الراية على حانوت اول من يفتح وآخر من يغلق
ولبي صاحب المصائب يا امر يضرب الوجوه وشق الجيوب والدعاء بالويل والحرب
والاعور صاحب ارباب الرياء ومسوط صاحب الاخبار ياتي بها فيلقها في افواه الناس
فلا يجدون لها اصلا وداسم الذي اذا دخل الرجل بيته فلم يسلم ولم يذكرا اسم الله بصره
من المتاع ما لم يرفع وما لا يحسن موضعه واذا اكل ولم يذكرا اسم الله اكل معه
قال الاعمش واتي ر بما دخلت البيت فلم اذكر اسم الله ولم اسم فرأيت مطهرة فقلت
ارفعوا هذه وخاصمهم ثم اذ كرفا قول داسم اعوذ بالله منه زاد العلبي وغيره عن مجاهد
والايض وهو الذي يوسوس للانياس وخضر وهو الذي اختلس خاتم سليمان عليه
السلام والواهان وهو صاحب الطهارة يوسوس فيها والافيس وهو صاحب
الصلاة يوسوس فيها ومرة وهو صاحب المزامير ويهيكى والهفاف يكون بالحصاري
يضلل الناس ويتهبهم ومنهم الغيلان وحكي ابو مطيع مكحول بن الفضل الشيعي
في كتاب اللؤلؤيات عن مجاهد ان الهفاف هو صاحب الشراب واقوس صاحب
التجريس والاعور صاحب ابواب السلطان قال وقال الداراني ان لا بليس شيطانا
يقال له المتقاضى يتقاضى ابن آدم فيخبر بعمل كان عمله في السر منذ عشرين فيحدث

به في الغلانية قال ابن عطية وهذا مما لم يأت به سند صحيح وقد طول النقاش في هذا المعنى
وحكي حكايات تبعد عن الصحة ولم يجرى في هذا صحيح الا ما في كتاب مسلم من ان للصلاة
شيطانا اسمه حنرب وذكر الترمذي ان للوضوء شيطانا يسمى الواهان من تفسير القرطبي
في سورة الكهف عند تفسير قوله تعالى افتخذونه وذريته الخ (يا ابراهيم)
على ارادة القول اي قالت الملائكة يا ابراهيم اعرض عن هذا الجدال انه قد جاء امر
ربك قدره بمقتضى قضائه الازلي بعذابهم وهو اعلم بحالهم وانهم آتيهم عذاب
غير مردود مصروف بجدال ولا دعاء ولا غير ذلك من البيضاوي في سورة هود عليه
السلام (قوله) قدره بمقتضى قضائه الازلي الخ قال المصنف رحمه الله في شرح
المصابيح القضاء الارادة الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات
على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء في اوقاتها يعني ان لصفة الارادة
الالهية تعلقا قديما بوجود الاشياء في وقته المخصوص فيما لا يرال وتعلقا حادثا به
في وقت وجوده بالفعل والقضاء هو التعلق القديم ولذا وصفه المص رحمه الله بالازلي
والقدر التعلق الحادث لان القضاء هو نفس الارادة كما هو همه ظاهر كلامه
شهاب هو المعز

(اول شبهة وقعت في الخليفة ومن مصدرها في الاول ومن مظهرها) اعلم ان اول شبهة
وقعت في البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالرأى في مقابلة النص
واختياره الهوى في معارضة الامر واستكباره بالمادة التي خلق منها وهى النار
على مادة آدم عليه السلام وهى الطين وانتشبت هذه الشبهة سبع شبهات وسارت
في الخليفة وسرت في اذهان الناس حتى صارت مذهب بدعة وضلال وتلك الشبهات
مستورة في شرح الاناجيل الاربعة انجيل لوقا ومارقس ويوحنا ومتى ومذكورة
في التوراة مترتبة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود
والامتناع منه قال كما نقل عنه اني سلت ان البارئ تعالى الهى واله الخلق عالم
قادر ولا يسأل عن قدرته ومشيئته فانه مهمما اراد شيئا قال له كن فيكون وهو حكيم
الا انه يتوجه على مساق حكمته اسئلة قالت الملائكة ما هى وكفى قال لعنه الله
سبعة الاول منها انه علم قبل خلقى اى شئ يصدر عني ويحصل فلم خلقني اولا وما الحكمة
في خلقه اياى والثاني اذ خلقني على مقتضى ارادته ومشيئته فلم كلفني بمعرفته
وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد اذ لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية
والثالث اذ خلقني وكلفني فالترتب تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت واطعت فلم
كلفني بطاعة آدم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد
اذ لا يزيد ذلك في معرفتي وطاعتي والرابع اذ خلقني وكلفني على الاطلاق وكلفني
بهذا التكليف على الخصوص فاذا لم اسجد لم لعني واخرجني من الجنة وما الحكمة

في ذلك بعد اذ لم اترك قبجها الاقوى لاسجد الا لك والخامس اذ خلقتي وكلفني مطلقا وخصوصا فلم اطع فلغني وطردني فلم طرقتي الى آدم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررتني بوسوستي حتى اكل من الشجرة المنهى عنها واخرجه من الجنة معي وما الحكمة في ذلك بعد اذ لو منعني من دخول الجنة استراح مني آدم وبقي خالدا فيها والسادس اذ خلقتي وكلفني عموما وخصوصا ولغني ثم طرقتي الى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين آدم فلم سلطني على اولاده حتى اراهم من حيث لا يرون ويؤثرونهم وسوسني ولا يؤثرني حواهم وقوتهم وقدرتهم واستطاعتهم وما الحكمة في ذلك بعد اذ لو خلقهم على الفطرة دون من يحتالهم عنها فيعيشون طاهرين سامعين مطيعين كان احرى بهم واليق بالحكمة والسابع سلبت هذا كله خلقتي وكلفني مطلقا ومقيدا واذ لم اطع لغني وطردني واذا اردت دخول الجنة مكنتني وطرقتني واذا علمت على اخرجني ثم سلطني على بني آدم فلم اذ استعملته امهلي فقلت انطرقني الى يوم يعيشون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وما الحكمة في ذلك بعد اذ لو امكنني في الخصال استراح الخلق مني وما بقي شر ما في العالم اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه بالشر قال فهذه حتى على ما ادعيت في كل مسألة قال شارح الانجيل قاوحي الله تعالى الى الملائكة عليهم السلام قولوا له فانك في تسليك الاول اني الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت اني اله العالمين ما احتكمت على بلم قاو الله الذي لانه الا انا لا اسأل عما فعل والخلق مسئولون هذا الذي ذكرته مذكور في التوراة ومستطور في الانجيل على الوجه الذي ذكرته وكنت برهنة من الزمان انفكر واقول من المعلوم الذي لا مريه فيه ان كل شبهة وقعت لبني آدم فاما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ووساوسه نشأت من شبهاته واذا كانت الشبهات محصورة في سبع عادت بكار البدعة والاضلال الى سبع ولا يجوز ان تعد ونشبهات فربق الزينج والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبارات وتباينت الطرق فانها بالنسبة الى انواع الضلالات كالبدور ترجع جلته الى انكار الامر بعد الاعتراف بالخلق والى الختوح الى الهوى في مقابلة النص هذا من جادل نوحا عليه السلام وهو داود صالحا وابراهيم ولوطا وشعبا وموسى وعيسى ومحمدا صلوات الله عليهم اجمعين كلهم نسجوا على منوال اللعين الاول في اظهار شبهاته وحاصلها يرجع الى دفع التكليف وجمادى صاحب الشرائع والتكليف باسرها اذ لا فرق بين قولهم اشر يهدونا وبين قوله اسجد لمن خلقت طينا وعن هذا صار مفصل الخلق ومحرز الاقتراق ما هو في قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابغث الله بشارا رسولا فبين ان المانع من الايمان هو هذا المعنى كما قال المتقدم في الاول ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك قال انا خير منه وقال المتأخر من ذرته كما

قال المتقدم انا خير من هذا الذي هو مبين وكذلك لو تتبعنا احوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقة لاحوال المتأخرين كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم كما كانوا اليوم منوا بما كذبوا به من قبل واللعين الاول لما ان حكم العقل على من لا يحكم عليه العقل لانه ان يجري حكم الخالق في الخلق او حكم الخلق في الخالق والاول غلو والثاني تقصير فتا من الشبهة الاولى مذهب الحلولية والتناسخية والمنشبة والغلاة من الرافضة حيث غلوا في شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال وتا من الشبهة الثانية مذهب القدرية والخيرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين والمعتزلة منشبة الافعال والمنشبة حلولية الصفات وكل واحد منهم اعور بآي عينيه شاء فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق ومن قال يوصف الباري تعالى بما يوصف به الخلق او يوصف الخلق بما يوصف به الباري تعالى فقد اعتزل الخلق وشيخ القدرية طلب العلة في كل شيء وذلك من نسج اللعين الاول اذ طلب العلة في الخلق اولاً والحكمة في التكليف ثانياً والفائدة في تكليف السجود لادم عليه السلام تائسا وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لاحكم الله ولا نحكم الرجال وبين قوله لا اسجد الا لك اسجد لبشر خلقته من صلصال وبالجلة كلا طرفي قصد الامور ذميم والمعتزلة غلوا في التوحيد برغمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفي الصفات والمنشبة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام والرافض غلوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال وانت ترى ان هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول وتلك في الاول مصدرها وهذه في الاخر مظهرها واليه اشار التنزيل في قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين وشبه النبي صلى الله عليه وسلم كل فرقة ضالة من هذه الامة بامة ضالة من الامم السابقة فقال القدرية يجوز هذه الامة وقال المنشبة يهود هذه الامة والرافضة نصاراها او قال عليه السلام جلة لتسلكن سبيل الامم قبلكم حذوا القذة والقدة والتعل بالتعل حتى لو دخلوا حجر ضرب وخلصوه بيان اول شبهة وقعت في الملة الاسلامية وكيف انشعبها ومن مظهرها ومن مصدرها

وكما قررنا ان الشبهات التي وقعت في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في اول الزمان كذلك يمكن ان يقرر في زمان كل شيء ودور كل صاحب مصلحة وشريعة ان شبهات امته في آخر زمانه ناشئة من شبهات خصمه اول زمانه من الكفار والمنافقين اذ اكثرها من المنافقين وان نفي علينا ذلك في الامم السابقة تمامي الزمان فلم يخف في هذه الامة ان شبهات انفسات كل من شبهات منافقي زمن النبي صلى الله عليه وسلم اذ لم

رضوا بحكمه فيما كان يأمر وينهى وشنعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى
وسألوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدل
فيه اعتبر حديث ذي النون بصرة التميمي اذ قال اعدل يا محمد فانك لم تعدل حتى
قال عليه السلام ان لم اعدل فمن يعدل فعادوا اللهين وقال هذه قسمة ما اريد بها
وجه الله وذلك خروج صريح على النبي صلى الله عليه وسلم واذا صار من اعترض على
الامام الحق خارجيا وليس ذلك فلا يتحسين الفعل وتبجيحه وحكي بالهوى في مقابلة
الضم واستكبارا على الامر بقياس العقل حتى قال صلى الله عليه وسلم سيجزج
من ضئفى هذا الرجل قوم يعرفون من الدين كما يبرق السهم من الرمية الخبير بتجامة
فاعتبر حال طائفة من المنافقين يوم احد اذ قالوا لاهل لنا من الامر من شيء وقولهم
لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا وقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فاهل
ذلك الاتصريح بالقدر وقول طائفة لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء وقول
طائفة انطعم من لو شاء الله اطعمه نصريح بالجبر واعتبر حال طائفة اخرى حيث
جادلوا في ذات الله تفكر في جلاله وتصرف في افعاله حتى منهم وخوفهم بقوله تعالى
ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال فهذا
ما كان في زمانه عليه السلام وهو في شوكة وقوته وصحة بدنه والمنافقون يخادعون
فيظهرون الاسلام ويبطنون النفاق وانما كان يظهر نفاقهم في كل وقت بالاعتراض
على حركانه وسكنااته فصارت الاعتراضات كالبدور وظهور منها الشبهات كالزروع
واما الاختلافات الواقعة في حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة رضي الله تعالى عنهم
فهى اختلافات اجتهادية كما قيل كان غرضهم فيها اقامة مراسم الشرع وادلة
منهاج الدين فاول تنازع وقع في مرضه صلوات الله عليه وآله فيما رواه محمد بن
اسماعيل البخارى باسناده عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال لما اشتد
بالنبي صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال اتوفوني بدواة وقرطاس اكتب
لكم كتابا لاتضلون بعدى فقال عمران رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غلبه الوجع
حسبنا كتاب الله فكثرت اللغط فقال النبي صلى الله عليه وسلم قوموا عني لا ينبغي عندي
التنازع قال ابن عباس رضي الله عنهما ان الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلاف الثاني في مرضه صلوات الله عليه وسلامه
انه قال جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنها فقال قوم يجب علينا امثال
امرء واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي صلى الله عليه وسلم
فلا تسع قلوبنا المفارقة والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اى شيء يكون من امره
وانما اوردت هذين التنازعين لان المخالفين ربما عدوا ذلك من الاختلافات
المؤثرة في امر الدين وهو كذلك وان كان الغرض كله اقامة مراسم الشرع في حال

ترزّل القلوب وتسكين ثائرة الفتنة عند تغلب الامور (الخلاف الثالث في موته صلى
الله عليه وسلم) قال عمر رضي الله عنه من قال ان محمدا مات قتله بسيفي هذا وقال ابو
بكر رضي الله عنه من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله محمدا فانه حي
لا يموت وقرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل ا فان مات او قتل
انقلبتم على اعقابكم فرجع القوم الى قوله وقال عمر كافي ما سمعت هذه الآية حتى
قرأها ابو بكر (الخلاف الرابع في موضع دفنه صلى الله عليه وسلم) اراد اهل مكة من
المهاجرين رده الى مكة لانها مسقط رأسه واراد اهل المدينة من الانصار دفنه
بالمدينة لانه دار هجرته ومدار نصرته وارادت جماعة نقله الى بيت المقدس لانه موضع
دفن الانبياء عليهم السلام ومنه معراجة الى السماء ثم اتفقوا على دفنه بالمدينة
لما روى عنه عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون (الخلاف الخامس
في الامامة) واعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ماسل سيف في الاسلام
على قاعدة دينية مثل ماسل على الامامة في كل زمان وقد سهل الله ذلك في الصدر
الاول فاختلف المهاجرون والانصار فيها وقال الانصار منا امير ومنكم امير واتفقوا
على رئيسهم سعد بن عباد الانصاري فاستدركه ابو بكر وعمر رضي الله تعالى
عنهما بان حضرة ابي ساعدة بن ساعدة وقال عمر كنت ازور في نفسي كلاما
في الطريق فلما وصلت الى السقيفة اردت ان اتكلم فقال ابو بكر له يا عمر فحمد الله
واثنى عليه ثم ذكر ما كنت ازوره في نفسي كانه يخبر عن غيب فقبل ان يشتغل الانصار
بكلامه مددت يدي اليه فبايعته وبايعه الناس وسكت الثائرة الا ان بيعة ابي بكر
كانت فلتة وفي الله شرها فمن عاد الى مثله فاقبلوه فابا رجل بايع رجلا من غير
مشورة من المسلمين فانهما

ان يقتلا وانما سكت الانصار عن دعواهم لرواية ابي بكر رضي الله عنه عن النبي
صلى الله عليه وسلم الاثمة من قریش وهذه البيعة هي التي جرت في السقيفة ثم
لما عاد الى المسجد اتتال الناس عليه فبايعوه عن رغبة سوى جماعة من بني هاشم
وابي سفيان من بني امية وامير المؤمنين على كرم الله وجهه كان مشغولا بما امره النبي
صلى الله عليه وسلم من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مدافعة
(الخلاف السادس في امر فذل والتوارث عن النبي صلى الله عليه وسلم ودعوى فاطمة
عليها السلام وراثة تارة وتعليكا اخرى حتى رفعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي
صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة (الخلاف السابع
في قتال مانعي الزكاة فقال قوم لانقاتلهم قتال الكفرة وقال قوم بل نقاتلهم حتى
قال ابو بكر رضي الله عنه لومته وفي عقالا عما اعطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقاتلهم عليه ومضى بنفسه لقتالهم وواقفه الصحابة رضي الله عنهم باسراهم وقد ادى

هذا الباطل موجود
في النسختين الاولتين

اجتهاد عمر رضي الله تعالى عنه ايام خلافته الى رد السبا والاموال اليهم واطلاق
المجوسين (الخلاف الثامن في تنصيب ابي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة رضي
الله عنهما فن الناس من قال قد وليت علينا فظا غليظا وارتفع الخلاف بقول ابي بكر
لوسا ابي يوم القيامة لقلت وليت عليهم خيرا لهم وقد وقع في زمانهما
اختلافات كثيرة في مسائل ميراث الجد والاخت والكلالة وفي عقل الاصابع وديات
الاسنان وحدود بعض الجرائم التي لم يرد فيها نص وانما هم امورهم الاشتغال بقتال
الروم وغزو الجهم وفتح الله تعالى الفتوح على المسلمين وكثرت السبا والغنائم وكانوا
كلهم يصدرون عن رأي عمر رضي الله عنه وانتشرت الدعوة وظهرت الكلمة ودانت
العرب والجهم (الخلاف التاسع في امر الشورى واختلاف الاراء فيها حتى اتفقوا
كلهم على بيعه عثمان رضي الله عنه وانتظم الملك واستقرت الدعوة في زمانه وكثرت
الفتوح واستلأ بيت المال وعاش الخلق على احسن خلق وعاملهم باسط يد غيران
اقاربهم من بني امية قد ركبوا نهارا بر فركبته وجاروا بخير عليه ووقعت في زمانه
اختلافات كثيرة واخذوا عليه ما أخذ كلها بحال على بني امية منها رده الحكم بن
امية الى المدينة بعد ان طرده رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يسمى طريد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد ان تشفع الى ابي بكر وعمر رضي الله عنهما ايام
خلافتهم ما اجاباه الى ذلك ونفاه عمر من مقامه باليمن اربعين فرسخا ومنهاني
عثمان اباذر رضي الله تعالى عنه الى الريدة وتزويجه مروان بن الحكم ابنته وتسلية
خمس غنائم افريقية له وقد بلغت ما في الف دينار ومنها ابواؤه عبدالله بن سعد بن
ابي سرح بعد ان اهدر النبي صلى الله عليه وسلم دمه وتوليت اياه مصر باعاله وتوليت
عبدالله بن عامر البصرة حتى احدث فيها ما احدث الى غير ذلك مما تقدموا عليه
وكان امر آء جنوده معاوية بن ابي سفيان عامل الشام وسعيد بن العاص عامل الكوفة
وبعده الوليد بن عقبة وعبدالله بن عامر عامل البصرة وعبدالله بن سعد بن ابي سرح
عامل مصر وكلهم خذلوه ورفضوه حتى اتى قدره عليه وقتل رضي الله عنه مظلوما
في داره ونارت الفتنة من الظلم الذي جرى عليه ولم تسكن بعد في زمان امير المؤمنين
على كرم الله وجهه بعد الاتفاق عليه وعده بالبيعة له فاولها خروج طلحة
والزبير الى مكة ثم حمل عائشة رضي الله عنها الى البصرة ثم نصب القتال معه ويعرف
ذلك بحرب الجمل والحق انهما رجعا بعد ان ذكرهما امر افتد كرافاما الزبير فقتله
ابن الحر موز وقت الانصراف وهو في النار لقول النبي صلى الله عليه وسلم بشر
قاتل ابن صفية بالنار واما طلحة فرماه مروان بن الحكم بسهم وقت الاعراض فخر
ميتا واما عائشة رضي الله عنها فكانت محمولة على ما فعلت ثم تاب بعد ذلك
ورجعت والخلاف بينه وبين معاوية وحرب صفين ومخالفة الخوارج وحمله على

التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص واباسوس الاشعري وبقاء الخلاف الى وقت الوفاة
مشهور وكذلك الخلاف بينه وبين السراة المارقين بالنهر وان عقدا وقولا
ونصب القتال معه فعلا ظاهرا معروفا وبالجملة كان على رضي الله عنه مع الحق
والحق معه وظهر في زمانه الخوارج عليه مثل اشعث بن قيس الكندي ومسعود بن
فدكي التميمي وزيد بن حصين الطائي وغيرهم وكذلك صار في زمانه الغلاة في حق
مثل عبيد الله بن سبار وجماعة معه ومن الفريقين ابتدأت البدعة والضلال وصدق
فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم يهلك فيك اثنان محب غال ومبغض قال
فانقسمت الاختلافات بعده الى قسمين احدهما الاختلاف في الامامة والثاني
الاختلاف في الاصول والاختلاف في الامامة على وجهين احدهما القول بان
الامامة ثبتت بالنص والتعيين والثاني القول بان الامامة ثبتت بالاتفاق
والاختيار فن قال ان الامامة ثبتت بالاتفاق قال بامامة كل من اتفقت عليه
الامة او جماعة مفردة من الامة اما مطلقة او اما بشرط ان يكون قريشيا على مذهب
قوم وبشرط ان يكون هاشميا على مذهب قوم الى شرائط اخرى كسباني ومن قال
بالاول فقال بامامة معاوية واولاده وبعدهم بخلافة مروان واولاده والخوارج
من كل زمان على واحد منهم بشرط ان يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجري على سنن
العدل في معاملاتهم والاخذلوه وخلعوه وربما قتلوه ومن قال ان الامامة ثبتت
بالنص اختلفوا بعد على كرم الله وجهه فمنهم من قال انما نص على ابنه محمد بن الحنفية
وهؤلاء الكيسانية ثم اختلفوا بعده فمنهم من قال انه لم يمت ويرجع فيلما العالم عدلا
ومنهم من قال انه مات وانتقلت الامامة بعده الى ابنه ابي هاشم واقترقت هؤلاء فمنهم
من قال الامامة بقيت في عقبه وصية ومنهم من قال انتقلت الى غيره واختلفوا في ذلك
الغير فمنهم من قال هو بنان بن سميان الهندي ومنهم من قال هو علي بن عبدالله بن
عباس ومنهم من قال هو عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر الطيار بن ابي طالب
وهؤلاء كلهم يقولون ان الذين طاعة رجل ويتأولون احكام الشرع كلها على شخص
معين وامام لم يهل بالنص على محمد بن الحنفية قال بالنص على الحسن والحسين رضي
الله عنهما وقال لا امامة في الاخوان الا الحسن والحسين ثم هؤلاء اختلفوا فمنهم
من اجري الامامة في اولاد الحسن ومنهم من قال بعده بامامة ابن الحسن ثم ابنه
عبدالله ثم ابنه محمد ثم اخيه ابراهيم الامامين وقد خرجا ايام المنصور وقتلارحهما الله
ومن هؤلاء من يقول برجعة محمد الامام ومنهم من اجري الوصية في اولاد الحسين
وقال بعده بامامة علي ابنه زين العابدين نصا عليه ثم اختلفوا بعده فقالت الزيدية
بامامة ابنه زيد ومنهم من ان كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع معني كان اماما
واجب الاتباع وجوزوا رجوع الامامة الى اولاد الحسن ثم منهم من وقف وقال

بالرجعة ومنهم من ساق وقال بامامة كل من هذا حاله في كل زمان واما الامامية فقالوا
 بامامة محمد بن علي الباقر نصابا عليه ثم بامامة جعفر بن محمد وصية اليه ثم اختلفوا
 بعده في اولاده من المنصوص عليه وهم خمسة محمد وامين وعبد الله وموسى وعلي
 ولهم اختلافات في ذلك ومذاهب واما الاختلافات في الاصول فحدثت في آخر ايام
 الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري القول بالقدر وانكار
 الخير والشر الى القدر ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزالي وكان تلميذ الحسن
 البصري وتلمذه عمرو بن عبيد وزاد عليه في مسائل القدر وكان عمرو من دعاة يزيد
 الناقص ايام بني امية ثم والى المنصور وقال بامامته والوعيدية من الخوارج والمرجئة
 من الجبرية والقدرية ابتداء بدعتهم في زمان الحسن واعتزل واصل عنهم وعن استاذ
 بالقول بالمنزلة بين المنزلتين فسمى هو واصحابه معتزلة ومن رفض زيد بن علي بانه
 خالف مذهب آباءه في الاصول وفي التبري والتوالي وهم من اهل الكوفة وكانوا
 جماعة سميت رافضة ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حيث فسرت
 ايام المأمون فخلطت منهاجها بمناهج الكلام وافردوها فنامن فنون العلم وهوها
 باسم الكلام اما لان اظهر مسئلة تكاموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسئلة الكلام
 فسمى النوع باسمها واما لما يلتمهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق
 والمنطق والكلام مترادفان وكان ابو الهذيل العلاف شيخهم الاكبر وافق الفلاسفة
 في ان الباري تعالى عالم يعلم وعلمه ذاته وقادر بقدره وقدرته ذاته وابتدع دعا في الكلام
 والارادة وافعال العباد والقول بالقدر والاحال والارزاق وجرت بينه وبين هشام بن
 الحكم مناظرات في احكام التشبيه وابو يعقوب الشحام والادبي صاحب ابى الهذيل
 وافقاه في ذلك كله ثم ابراهيم بن سيار انتقام في ايام المعتصم وانفرد عن السلف
 بدع في القدر والرفض ثم ظهرت بدع بشر بن المعتمر من القول بالتوالي والافراط فيه
 والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة والقول بان الله تعالى قادر على تعذيب الطفل
 واذا فعل فهو ظالم الى غير ذلك مما انفرد به عن اصحابه وتلمذه ابو موسى المردار راهب
 المعتزلة وانفرد عنه بابطال اعجاز انقرآن من جهة الفصاحة والبلاغة وفي ايامه
 جرت اكثر الشدائد على السلف لقولهم بقدم انقرآن والمتأخرون منهم ابو علي
 الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري قد خلصوا طرق
 اصحابهم وانفردوا عنهم بمسائل واما رونق الكلام ابتداء فمن الخلفاء العباسية دارون
 والمأمون والمعتصم والوائق والمتوكل وانتهى من صاحب ابن عباد وجماعة
 من الديلمة وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات وكان السلف
 يناظرونهم عليها لاعلى قانون كلامي بل على قول اقناعي وسهون الصغائية فمن
 مثبت صفات الباري تعالى معاني قائمة بذاته ومن منسبه صفاته بصفات الخلق

وكلامهم يتعلقون بظواهر الكتاب والنسبة ويناضلون المعتزلة في قدم الكلام على
 قول ظاهر وجررت مناظرة بين ابى الحسن علي بن اسمعيل الاشعري وبين استاذ
 ابى علي الجبائي في بعض مسائل التحسين والتفويض فالزم الاشعري استاذ
 امورا لم يخرج عنها بجواب فاعرض عنه وانحاز الى طائفة السلف ونظر
 مذهبهم على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهباً منفرداً وقرر طريقته جماعة من
 المحققين مثل القاضي ابى بكر الباقلائي المالكي الاشعري والاستاذ ابى اسحاق
 الشافعي الاسفرائني وغيرهم وليس بينهم كبير اختلاف ونسج رجل مشتم
 بالزهد من سجستان يقال له ابو عبد الله محمد بن كرام قليل العلم بجرة قد قس من كل
 مذهب ضغناً وابنته في كتابه وروجه على اعتناق غزوة وغزو رسواد بلاد خراسان
 فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهباً قد نصره محمود بن سبكتكين السلطان وصب
 اليلاء على اصحاب الحديث والشيعة من جهتهم وهو اقرب مذهب الى مذهب
 الخوارج فهم بمسحقة (الى هنا من الملل والنحل لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني)
 فتح اختلاف در مسائل شرعية فرعية بعد از رحلت نبى صلى الله عليه وسلم
 يدا شد تاج الدين اسمعيل قنوي در شرح حاوى كويد كه در مسئلة خرفا كه
 شخصى من دو مادر وخواهر وچندرا كذاست ابو بكر ضديق رضى الله عنه حكم
 كرد كه مادر را ثلث مالمست وچندرا باقى امير المؤمنين عمر فاروق كفت
 خواهر را نصف است و مادر را ثلث باقى وچندرا ثلث باقى امير المؤمنين عثمان
 ذى النورين كفت هر يك را ثلث است امير المؤمنين على كرم الله وجهه كفت
 خواهر را نصف است و مادر را ثلث وچندرا سدس وابن مسعود رضى الله عنه كفت
 خواهر را نصف است و هر يك از چند و مادر را نصف باقى وزيد بن ثابت كفت مادر را
 ثلث وچندرا دو ثلث باقى وخواهر را ثلث باقى وامام شافعي رحمه الله موافق اوست
 چه حضرت رسالت صلى الله عليه وسلم در شان او فرمود (افرضكم زيد) وقاضى
 عفيف در شرح مختصر كويد ابن عباس رضى الله تعالى عنهما در قول مخالف
 على وزيد وابن مسعود بود و ميگفت (من باهلى باهلت ان الله لم يجعل فى مال واحد
 نصفاً ونصفاً وثلاثاً) وهم در شرح مذكور كويد زنى آيست در وقتى كه عمر با حضار او
 امر كرده بود بجهه بنداخت عثمان و عبد الرحمن با عمر كفتند (انما انت مؤدب لا نرى
 عليك شيئاً) وعلى كفت (ان كان عثمان قد اجتهد فقد اخطأ وان لم يجتهد فقد غشك
 وروى روزگار اثره خلاف واسع شد وچندرا بن بيشتر مى شد تا قرار بر مذهب ائمه
 اربعه گرفت (واول ايشان ابو حنيفة نعمان بن ثابت) بود و در سنة ثمانين در كوفه
 متولد شد و او را دو بار بقتضائى تكليف كردند و چون سلطان بشر اقامت متصرف
 نبود و قبول نكرد اول در كوفه صد تا زيانه اش زدند در ده روز و هر روز ده تا زيانه

وآخره بغداد در زندان منصور وفات یافت در سنه تسعين ومائه وامير المؤمنين علي
 كرم الله وجهه در شان ثابت دعا فرموده بود به برکت در روزيه او قال العلامة
 الرضائي في الكشف عند تفسير قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) كان ابو حنيفة
 يفتي من اوجوب نصره زيد بن علي رضي الله عنه وحل المال اليه والخروج على
 الحسن المتقلب المتسمى بالامام والخليفة كالدوانيقي واشباهه وقالت امرأة اشترت
 علي ابني بالخروج مع ابراهيم ومحمد ابني عبد الله بن الحسن حتى قتل فقال باليتني
 كنت مكان ابنك وكان يقول في المنصور واشياعه لو ارادوا بناء مسجد وارادوني علي
 عدا بجره لما فعلت (ثاني مالك بن انس بن مالك) بود در سنه تسعين ومائه
 ودر مدینه در سنه تسع وسبعين ومائه وفات یافت وشافعي شاگرد او بود (ثالث امام
 شافعي) محمد بن ادريس بن عباس بن عثمان بن شافع بن سائب بن عبد بن زيد بن هاشم بن
 عبد المطلب وسائب در روز بدر مسلمان شد وشافع در طفوليت نبی راضی الله عليه
 وسلم دیده بود وولادت شافعي در غزه باعسقلان بایم بود ودر سنه تسعين ومائه وفات او
 بمصر در رجب سنة اربع ومائتين وشيخ علاء الدولة سماني در عروصه مي فرمايد كه رجال
 الغيب اكنون نماز بر مذهب امام شافعي ميكنند از انكه شافعي ميكنند از انكه شافعي ميكنند از انكه شافعي ميكنند
 وبنهم از فتوحات نقل ميكنند كه شافعي از او نادر بود (رابع احمد بن محمد بن حنبل)
 در بغداد متولد شد در سنه اربع وسعين ومائه شاگرد شافع بود ودر بغداد در سنه
 احدى واربعين ومائتين متوفى شد واما مذاهب شيعة بواسطة طعن واعين ارازل
 ايشان در شان صحابه كرام رضوان الله عليهم اجمعين مردودست واثرا ن مذاهب
 در ميان جمهور اهل اسلام موقوف وجمال الدين محمد بن مطهر حلي وخواجه نصير
 الدين محمد الطوسي از اماميه اند و ابن اثير در شرح كتاب نبوت از جامع الاصول گفته
 (المذاهب المشهورة في الاسلام التي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب
 الشافعي وابي حنيفة ومالك واجد ومذهب الامامية) وتعيين كرد كه محمد مذهب
 اماميه در مائة ثمانية علي بن موسى الرضا بود چه زن او آنست كه من يحدد در حديث
 مشهور مخصوص بشخصي واحد نيست وهر مذهب را در سر هر مائه مجددي هست
 واعدل طوائف شيعة اصحاب زيد بن علي بن حسين بن علي بن ابي طالب بنده ايشان
 كوتند (علي بن ابي طالب افضل الصحابة الا ان الخلافة قوضت الى ابي بكر لمصلحة
 رآوها وقاعدة دينية راعوها من تسعين مائة الفينة وتطبيب قلوب عامة الخلق
 فان عهد الجروب التي جرت في ايام النبوة كان قريبا وسيف امير المؤمنين من دماء
 المشركين من قريش وغيرهم لم يحجب والضغائن في صدور انقوم من طلب النار كما هي
 فما كانت انقلوب عجل كل الميل ويتقاد الرقاب كل الاتقياء فكانت المصلحة ان يكون
 القائم بهذا الشأن من عرقه بالدين والتؤدة) وقاضي ابوبكر باقلافي در ملل وتعل كويد

لا خلاف بين الائمة في تكفير غلاة الروافض وهم الذين زعموا ان الله قد حل في الانبياء
 ثم في الائمة (ومذهب اكثر شافعية آنست كه) شهادة مبتدع غير مكفر (مقبولست
 واكرجه سب صحابه كند وامام الحرمين وامام غزالي وبغوي كوي نند شهادت كسي كه
 منكر امامت ابي بكر را عمر يا شديا سب صحابه يا قذف عائشه غايد مقبول نيست ليكن
 شهادت كسي كه تفضيل علي براي بكر كند بي نزاع مسجوعست واكثر اصحاب شافعي
 بر آنند كه اگر كسي وصيت مالي كند براي اجمل ناس از مسلمين بر روافض دهند
 هدا هم الله طريق القلاح وروقتهم رحيق الصلاح الى هنا من شرح الديوان المعزوق
 لعلي ابن ابي طالب للقاضي مير حسين المبيدي) شيخ علاء الدولة قدس سره در عروصه
 ميگويد كه جميع فرق اسلاميه اهل نجاتند و مراد از ناجيه در حديث (ستغرق امتي
 علي ثلاث وسبعين فرقة فالناجية منها واحدة) ناجية بي شفاعتست (قل يا عبادي
 الذين اسرفوا علي انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو
 الغفور الرحيم) من شرح المذكور (قائدة) اجعلنا علي ان الجن من كان مؤمنا منهم
 فانه يدخل الجنة وهل لهم الثواب قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه لهم الجنة
 ولا ثواب لهم لان الله تعالى قال خبر اعلمهم (يا قومنا الجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم
 من ذنوبكم ويحرمكم من عذاب اليم) ذكر المغفرة والنجاة ولم يذكر الثواب وعند ابي يوسف
 ومحمد والشافعي لهم الثواب كالعقوبة والاصح ان يقول ليس لهم اكل وشرب ولكن
 يتنعمون بالنظر والشم والسمع كما في الدنيا اما الاستمتاع فقال بعضهم ليس لهم
 استمتاع في الجنة مع اهل الجنة وقال بعضهم لهم استمتاع بحسب طبيعتهم وعادتهم
 والاصح ان لهم الطمئ مع اهاليهم ولا يكون مع اهل الجنة كذا في التمهيد (للإمام
 الساماني الحنفي بريان مسلمان را ثواب نيست بجز آنكه عقوبتشان نبود وبعده امام
 ابي يوسف ومحمد ايشان را ثواب هست) كذا في مسائل الجنة من الزوائد المجمعة وعة
 في الفقه الحنفي وذكر في الخلاصة قوله ليس للجن ثواب تأويله من جنس ثواب الانس
 وسئل عن الملائكة هل لهم ثواب كعذاب قال نعم الا ان عقابهم ليس كعقاب الادميين
 وثوابهم ليس كنوابهم لان الثواب التلذذ ولذتها في الدنيا الشرب والطعام وكذلك
 في الآخرة وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحوها في الدنيا وكذا في الآخرة كذا في آخر الفتاوى
 الظهيرية في الفقه الحنفي اما الملائكة فمن وجد منه الكفر فهو من اهل النار كابليس
 عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر فعليه العقاب كقصبة هاروت
 وماروت ومن وجد منه الطاعة فهو من اهل الجنة ولا ثواب له واما الجن فمن كفر فهو
 من اهل النار ومن آمن واطاع فهو من اهل الجنة ولا ثواب له عنده خلافا لهما كذا
 في معتقدات الشيخ ابي المعين النسي اقول اذا عرفت هذا فنقول ان قال ابو حنيفة
 بانه لا جزاء للجن على الطاعة الا بالنجاة من العذاب كما هو تقرير بعض الكتب فالرد

عليه ظاهر وان قال بان لهم الجنة والاكل والشرب لكن بالاستمتاع والاسترواح وان ثوابهم ليس من جنس ثواب الانس فالزاد غير ظاهر قطعاً وكذا قوله تعالى (افتقدونه وذريته اولياءه) لا يرد عليه في الاستمتاع فانه قال بالطمئنت لهم مع اهلهم لكن يرد على مذهبه في طئي في الجملة انه قال لا يجوز الاستمتاع بالعظم فعمل في كتب مذهبه بانه طعام الجن وايضا ذكر في تفسير المدارك اصحاب الكافي الخنفي قيل ان الجن كرهوا ان يتزوجها سليمان فتفضى اليه اسرارهم لانها كانت بنت جنية وقيل خافوا ان يلد منها ولذا يجتمع له فطنة الجن والانس ونقل صاحب الفقيه في الفقه الخنفي اختلاف المشايخ في المناجحة بين الانس والجن لكنه نقل عن بعضهم انه قال يصنع السائل لحماقته من المجموعة الخفية وتفصيل مسائل المناجحة في الاشياء والنظائر لابن نجيم الخنفي (قالوا حديثان متناقضان) ورويت عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ولا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ثم رويتم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فالزنى والسرقة اعظم عند الله تعالى من مثقال حبة من خردل من كبر قالوا وهذا اختلاف قال ابو محمد ونحن نقول انه ليس ههنا اختلاف وهذا الكلام خرج مخرج الحكم يريد انه ليس حكم من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان ان يدخل النار ولا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر ان يدخل الجنة لان الكبرياء لله عز وجل ولا يكون لغيره فاذا نازعها الله لم يكن حكمه ان يدخل الجنة والله يفعل من بعد ذلك ما يشاء ومثل هذا من الكلام قولك في داراً بأنها صغيرة لا ينزل هذه الدار امر تريد حكمها وحكم امثالها ان لا ينزلها الامر او قد يجوز ان ينزلها وقولك هذا لا ينزل من تريد ليس حكمه ان ينزل الاسرار وقد يجوز ان ينزله وكذلك قوله عليه السلام من صام الدهر ضيق عليه جهنم لانه رغب عن هدية الله وصدقته ولم يعمل برخصته وبسره والراغب عن الرخصة كالراغب عن العزيمة وكلاهما مستحق للعقوبة ان عاقبه الله تعالى وكذلك قوله تعالى ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم اى حكمه ان يجازيه بذلك والله يفعل ما يشاء وهذا على حديث ابي هريرة من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه ومن وعده على عمل عقاباً فهو تعالى فيه بالخيار (وحدثني) اسحق ابن ابراهيم الشهيدي قال حدثنا قريش بن انس قال سمعت عمر بن عبيد يقول يوتي بي يوم القيامة فاقام بين يدي الله تعالى فيقول لي لم قلت ان القتاتل في النار فاقول انت قلت يا رب ثم تلا هذه الآية ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالد فيها فقلت له وما في البيت اصغر منى ارايت ان قال لك فاني قد قلت (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) من اين علمت اني لا اشاء ان اغفر له قال

فما استطاع ان يرد على شياً (من شرح الاحاديث المشككة) للامام المحقق ابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري عليه الرحمة (ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فان قلت قد ثبت ان الله عز وجل يغفر الشرك لمن تاب منه وانه لا يغفر ما دون الشرك من الكفار الا بالتوبة فما وجه قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك قلت الوجه ان يكون الفعل المنق والمثبت جميعاً موجبهين الى قوله لمن يشاء كانه قيل ان الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك على ان المراد بالاول من لم يتب وبالثاني من تاب ونظيره قولك ان الامير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله انتهى من الكشاف (قوله فان قلت الخ) وجه السؤال انه ان كان المراد بعد التوبة فكيف يصح لا يغفر فانه يغفر الشرك لمن تاب وان كان قبل التوبة فكيف يصح ويغفر لانه لا يغفر الشرك والكفار الا بعد التوبة واجاب بان المراد باحدهما قبل التوبة وبالاخر بعدها وضعف هذا الجواب ظاهر واعلم ان مراد الزمخشري ان يجيب عن تمسك اهل السنة والجماعة بهذه الآية فانهم قالوا هذه الآية تدل على انه تعالى يغفر غير الشرك قبل التوبة لان معنى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به هو انه تعالى لا يغفر ان يشرك به تفضلاً اى قبل التوبة لانه يغفر على سبيل الوجوب اى بعد التوبة كما هو عندهم فوجب ان يكون معنى قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء تفضلاً اى قبل التوبة فصح انه يجوز ان يغفر غير الشرك قبل التوبة وهو المطلوب ثم ان المص احب من ذلك بما لا يبق معه حسن النظم وتجاوب طرفيه ومثل بمثال لا يلائم الآية ولا يوافقها فان الموافق للآية ما ذكره من المثال ان يقال ان الامير لا يبذل القنطار ويبذل الدينار لمن يشاء ويكون معناه لا يبذل القنطار تفضلاً ولا يبذل الدينار تفضلاً (من شرح العلامة على الكشاف ان الله لا يغفر ان يشرك به لانه ثبت الحكم على خلوه عذابه ولان ذنبه لا يسمع اثره فلا يستعد للعفو بخلاف غيره) ويغفر ما دون ذلك اى ما دون الشرك صغيراً كان او كبيراً لمن يشاء تفضلاً عليه واحساناً والمعتزلة علقوه بالقول على معنى ان الله لا يغفر الشرك لمن يشاء وهو من لم يتب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهو من تاب وفيه تقييد بلا دليل اذ ليس عموم آيات الوعيد بالمحافظة اولى منه ونقض لمذهبهم فان تعليق الامر بالنية يناقض وجوب التعذيب قبل التوبة والصحيح بعدها قال الآية كما هي حجة عليهم فهي حجة على الخوارج الذين زعموا ان كل ذنب شرك وان صاحبه خالد في النار (من انوار التنزيل للقاضي البضاوى عليه رحمة الباري) قوله لانه ثبت الحكم على خلوه (قيل الاولى الاقتصار على الوجه الاول لان الثاني مبني على استعداد المحل وهو مذهب الفلاسفة والشرك يكون بمعنى اعتقاد ان الله شريكاً بمعنى الكفر مطلقاً

وهو المراد هنا وقد مر حبه في قوله تعالى في سورة لم يكن بقوله (ان الذين كفروا من
اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها) فلا يبقى شبهة في عموم شهاب (قوله
وفيه تقييد بلا دليل) يعني ان تأويل المعتزلة مبني على تقييد عموم آية الوعد وهي الآية
الناطقة بمغفرة ما دون ذلك الشرك بالتوبة عنه حيث قال الرازي الآية انه تعالى يغفر
ما دون الشرك لمن يشاء مغفرته وهو التائب والحال انهم يحافظون على عموم آيات
الوعيد والمحافظة على عمومها ليست اولى من المحافظة على عموم آيات الوعد فتقييد
عموم آية الوعد بتقييد بلا دليل فقله اذ ليس عموم آيات الوعد بالمحافظة اولى منه
اي من عموم آيات الوعد فانه متمسك لهم في تقييد آيات الوعد بالتوبة عند التعارض
شيخ زاده عليه الرحمة (قوله ونقض لمذهبهم الخ) رده صاحب الكشاف
فقال وما قاله بعض الجماعة من ان التقييد بالمشيئة ينافي وجوب التعذيب
قبل التوبة ووجوب الصفح بعدها لم يصدر عن ثبت لان الوجوب بالحكمة يؤكد
المشيئة عندهم وايضا فانه اشار بمثله بان الامير يذل القنطار لمن يشاء ولا يذل
الدينار لمن يشاء الى ان المشيئة بمعنى الاستحقاق وهي تقتضي الوجوب ويؤكد
كما قال المدقق فلا يرد ما ذكره رأسا ووجه الزام الخوارج بفهم من التقابل فافهم
من حاشية المولى الشهاب الخفاجي المصري (الحضرات الخمس الالهية) صوفيه
كوبند حضرات كلية الهية بنجت اول حضرت غيب مطلق واواعيان ثابته است
ثاني حضرت غيب مضافه كغيب مطلق اقرب است وان عقول ونفوس مجردة است
ثالث حضرت غيب مضافه كغيب مطلق اقرب است وان عالم مثال است رابع
حضرت شهادت مطلقه كه از مركز ارض است تا عرض خامس حضرت جامعه باربعة
مذكورة است وان عالم است بتفضيل وانسان باجمال وسر نقطة وحدت در نصف
دائرة وجود نزول است ومنتهى بحقيقت انسانست وليلة القدر نازل بان (تنزل
الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر) ودر نصف ديكور عروج است ويوم
القيامة مطابق آنست (تخرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف
سنة) وعالم شهادت مظهر عالم مثالست واومظهر ارواح واومظهر اعيان ثابته است
واومظهر اسماء الهى وحضرت واحد است واومظهر احديت وابنجا ظاهر شود معنى
انكه سر اسرافيل بعرض است وبأى بر زمين ومعنى نفخ اودر صور كه جمع صور است
ومعنى انكه خدا را فرشته است چند هزار سر دارد ودر هر سر چند هزار زبان وشيخ
عز رتسنى درين مقام گفته چون باطن عارف باوكويده كه سر حقيقت اظهار كن
بايد گفت نوزبان بسيار داري بزبان ديكر اين سخن بكويده اتفاق لاهوت ذات است
وناسوت انسان وملك عالم شهادت اماد جبروت وملكوت خلافت بعضى كويند
جبروت صفاتست وملكوت مجردات وعالم مثال وقيصرى در شرح نصوص گفته

اهل الجبروت العقل الاول والملائكة المهجة والعقول السماوية والعنصرية البسيطة
والمركبة التي هي المواليد الثلاثة واهل الملكوت النفس الكلية والنفوس المجردة
السماوية والعنصرية البسيطة والمركبة ما في الوجود شيء الا وله من الجبروت
والملكوت عقل ونفس (واين سخن مطابق است با حديث (ان لكل شيء ملكا وينزل
مع كل قطرة ملك) از شرح ديوان للقاضي مير حسين الميبدى صوفيه كويند سالك را
منار است وديدن ابراهيم خليل عليه السلام ستاره وماه واقتاب را وارض او
از هريك اشارت بان اول منازل توبه وطاعت وذكراست ودرين مرتبه نور سبز
متمثل شود ثاني تر كيه نفس است از صفات شيطاني وسعي ويهيجه نفس
تا بصفات شيطاني كفتار است اماره است وجون ازان خلاص يافت وبصفات سعي
مبتلاست لوايه است وجون ازان مبرا شد وبصفات بهيجه اكوده است ملهمه آنست
وجون ازان معراشد مطمئنه است وفرق ميان شيطنت اماره وسبعيت لوايه
آنست كه سر اول متعديست وشر ثاني لازم وترقي سالك در طور نفس نزول است
جه اماره بصفه نارس است ولوايه بصفه هوى وملهمه بصفه آب ومطمئنه بصفه
خاله ودر مرتبه اطمينان نور كبود متمثل ميشود ونهايت سير مطمئنه ملكوت
سفليست ثالث تخليه قلب باخلاق حيده ودرين مرتبه نور سرخ متمثل شود ودل
ذا كر كرد و نور طاعات واخلاق وصفات روحانيه يند ونهايت سير قلب او ائمل ملكوت
علويست رابع تخليه سر از غير حق ودرين مرتبه نور زرد متمثل شود ونهايت سير
سر او اسط ملكوت علويست خامس مرتبه روح ودرين مرتبه نور سفيد متمثل شود
ونهايت سير روح او آخر ملكوت علويست سادس مرتبه خفا ودرين مرتبه نور سياه
متمثل كرد و ونهايت سير خفي عالم جبروتست سابع غيب الغيوب كه مرتبه فناء
وبقا است وفناء في الله محو وجود موهوم است در وجود حقيقي مثل انعدام قطره
در بحر وكذا ختن برف در وقت تا يدين آفتاب (فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر
موسى صعقا) وبقا بالله اتحاد قطره است بدريا وارتفاع غير از پيش ديدۀ دل وخروج
از تصور باطل كه نقوش اغيار بر صفحه ضميرى نكاشت وسالك بواسطه آن وجود
قطره غير وجود درياي پنداشت (رباعى) كركره وكراهل شهودى اى دل بى قطره
ز درياى وجودى اى دل بى زين پيش نبود از توبادى يا فرق) ناگاه چنان شوى كه بودى
اى دل كوزۀ از برق بسازند و بر آب كنند و در آب اندازند حال او چه باشد آنكشت
بسبب مجاوره آتش واستعداد خفي اندك اندك مشتعل ميشود و تا احراق
واضات كه از خواص آتش است از و ظاهر ميگردد و از زبان داشتى انا النار ميكفتى
چنانچه منصور انا الحق گفت جنيد فرمود ايس في جنتى سوى الله وابو يزيد فرمود
انسلخت من جلدى كما انسلخت الحية من جلد هلفاذ انا هو قال بعضهم ان الله تعالى

لطفت نفسه فسماعا حقا وكشفه فسماعا مخلقا وامام جعفر الصادق رضى الله عنه در اثنا
تلاوت قرآن يهوش شد و چون بهوش باز آمد فرمود (ما زلت اكرآية حتى سمعتها
من المتكلم بها وشيخ شهاب الدين مبرور روى ميفر ما يد اسنان امام در آن وقت چون
شجرة موسى بود كه در كوه طور (اني انا الله) كفت (بيت) رواشد چون انا الحق
از درختي * بخران بود سزاو نيك بختي (رباعي) فوحيد كه از مشرب عرفان باشد *
در مذهب اهل عشق ايمان باشد * هر كس كه نديده قطره با بحر يكي * خبران شده
ام كه بچون مسلمان باشد * ديده پروانه مجرهارا نبود آتش علم اليقين است و ديده
آتش عين اليقين و سوختن در آتش حق اليقين از شرح مذكور للمبيدي رحمه الله
(آيات الشفاء) هي ست (ويشف مدور قوم مؤمنين * شفاء لما في الصدور فيه شفاء
للناس * و تنزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين * و اذا امرت فهو يشفين *
قل هو الله الذي آمنوا هدي و شفاء) قال السبكي وقد خربت كثير او عن القسري انه
مرض له ولد ايس من حياته فرأى الله في منامه فشكاه ذلك فقال له اجمع آيات الشفاء
واقراها عليه و اكتبها في انا و اسقه فيه ما بحيث به ففعل فشفاه الله و الاطباء معترفون
بان من الامور الروحانية و التي ما ينبغي بخاصة روحانية كفاصله الانداسي في مفرداته
ومن يتكره لا يعجبه من حاشية الشهاب على البضاوي في سورة الاسراء عند قوله
تعالى و تنزل من القرآن ما هو شفاء الاية و رأيت انافي بعض كتب الحكمة نقلت عن
ارسطاطاليس انه قال اذا ارتفع من الهياكل الدعاء حل ما عقدته السماء يعني
ان الدعوات تاتر اعندهم كما عند اصحاب الشرايع كنه القصر محمد و اغرب الوزير
(مقدار مساحة كرة الارض) قالوا و ذكره الارض معلوم بطريق الهندسة و هو ثمانية
آلاف فرسخ بحيث لو وضعنا طرف جبل على اي موضع كان من الارض و ادركنا
الجبل على كرة الارض حتى انتهت بطرفه الاخر الى ذلك الموضع من الارض و التي
طرفا الجبل فاذا سمعنا ذلك الجبل كان اربعة و عشرين الف ميل و هي ثمانية
آلاف فرسخ و ذلك قطري لا شك فيه و قد اراد المأمون ان يقف على حقيقة ذلك
فقال بنو موسى بن شاكر و كانوا قد انفرادوا به المهندسة فقالوا انهم هذا قطري فسالهم
فحقيقة معاينة فسالوا عن حجر آستوية فقل حجر آستويار فخرجوا اليها فوقفوا
في موضع و اخذوا ارتفاع القطب الشمالي ببعض الآلات و ضربوا في ذلك الموضع
وتدور بطول الجبل لا طول لا تمسوا الى الجهة الشمالية على الاستواء من غير انحراف
الى يمين و شمال بحسب الاسكان فلما فرغ الجبل فصبوا و تداء في الارض و ربطوا
فيه حبالا آتروم و نحو الى جهة الشمال حتى انتهوا الى موضع اخذوا فيه ارتفاع
القطب المذكور فوجدوه قد زاد على الارتفاع الاول درجة فسموا ذلك القدر
الذي قدره من الارض بالجبال فبلغ ستة و ستين ميلا و ثلثي ميل و جميع القل

ثلاثة و ستون درجة لان القل مقسوم باثني عشر رجلا و كل برج ثلاثون درجة
فضر و اعدد درج القل الثلاثة و الستين في ستة و ستين ميلا و ثلثين التي هي
حصة كل درجة فكانت الجبل اربعة و عشرين الف ميل و هي ثمانية آلاف فرسخ قال
فعلى هذا يكون دور كرة الارض مسيرة الف مرحلة و ذلك مسيرة ثلاث سنين
الاثنان يوما بسيرة النهار و ن الليل لان المرحلة ثمانية فراسخ و الف فرسخ ثلاثة اميال
و هذا ينافي ما اشتهر من ان الارض مسيرة خمسمائة سنة مع ان طول الشيء اقل من دوره
و مساحته و يعلم من ذلك ايضا ان في كل ثلاث مراحل الخمسة اميال و ثلث
في السيرة الى جهة الشمال يرتفع القطب درجة و يكون عرض البلد التي انتهى اليها
زائد درجة على عرض الارض التي ابتداء بالسيرة منها بالثلاث مراحل المذكورة
اذا كانت المرحلة اربعة و عشرين ميلا كما قدروها في مسافة القصر الشرعية
و ما يد لك على هذا ان عرض المدينة المشرقة يزيد على عرض مكة المعظمة ثلاث درج
والله اعلم و المعجور من الارض قدر ربع الكرة تقريبا والله اعلم (من مرآة الزمان للامام
اليافعي) عند ذكر درجة الصولي في ذيل تضعيف بيوت الشطرنج (ذهب جمهور ارباب
الملل و النحل الى ان فرق العقلاء المكلفين اربع الملائكة و البشر و الجن و الشياطين
و اختلفوا في انه هل الجن نوع و الشياطين نوع آخر فقال قوم الامر كذلك و قال آخرون
الجن هم الارواح الصاهرة الخيرة و الشياطين الارواح المؤذية الشريرة و اما المجوس
فلمهم غلو شديد في هذا الباب لانهم قالوا ان الله العالم الهان احدهما خير مني رحيم
و الثاني شر مني فخل قاصم مؤذ و الاله الخيرة اعوان و جند و هم الملائكة و الاله الشرير
المؤذي له اعوان و جند و هم الشياطين و الارواح الخبيثة و الاله الخيرة السماء و جنده
في السماء و الاله الشرير في الارض و جنده ايضا في الارض و هذا الذي يسمونه بالاله
الشرير هو الذي يسمونه المسلمون بابليس و المسلمون مني وقع في هذا العالم شر
او قسنة او محنة فانهم ينسبونه الى ابليس و ينضرعون الى الله خوفا منه و يبلغوا في هذا
الغلو الى ان اول كلمة يذكرونها هي قولهم اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فيستعيذون
من شره ثم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم و هذه درجة عظيمة موهمة للمقابلة
اذا عرف هذا فتقول قد اتفق ارباب الملل و النحل على وجود روح قوي من الارواح
الخبيثة المؤذية الداعية الى الشر و الاختلاف ليس الا في الاسماء و الاقارب و اما
الثبوت فمهم ايضا فمفطون في هذا الاعتقاد لانهم يقولون ان الله العالم هو النور و الظلمة
وفي عالم الانوار موجود هو النور المطلق و هو الاله الخيرة الرحيم و انوار اخرى مختلفة
بالعظم و الصغر و القوة و الضعف و هم الملائكة و هم اعوان النور الاعظم و في عالم
الظلمات موجود هو الظلمة التامة الكاملة و هو الاله المؤذي الشرير و انوار اخرى
مختلفة بالصغر و العظم و القوة و الضعف و هم الشياطين و هم اعوان الظلام الاعظم

وهذا بعينه مذهب المشبهة من هذه الامة فهذا تفصيل مذاهب ارباب المل والنحل
في هذا الباب واما الفلاسفة فالتأخرون منهم اتفقوا على انكاره واما المتقدمون فلا
اعرف مذهبهم في هذا الباب الا اني رأيت في كتاب الاهوية والبلدان لبقراط ذكر فيه
ان المياه الواقعة تورث من الامراض والعلل كذا وكذا ومن جعلها الصرع ثم قال
لا يريد به الصرع الذي يعالجه اصحاب الهياكل بل الصرع الذي يعالجه الاطباء وهذا
تصريح بان الصرع قد يكون روحانيا وقد يكون جسمانيا (من المطالب العالي) وباقه
الابحاث المتعلقة بالجن والشياطين تجد في هذه الوريقات منقولاً من التفسير الكبير
في القريب الى النصف منه (قال الحكماء) لا شك في وجوده ووجوده كان واجباً فهو
المطلوب والا يمكن كماله احتياج الى مؤثر فلا بد من الاتهام الى الواجب لبطان
الدور والتسلسل فقال في شرح المواقف في هذا المسلك طرح لبيان حدوث العالم
او مكانه وما توجه عليه من الاسئلة والاجوبة اقول لا يخفى ان المتكلمين ايضا
لا يحتاجون الى اثبات حدوث العالم لكنهم زادوا في المدعى ما لا حاجة اليه من كون
الواجب صانعاً للمساواة فاحتاجوا الى اثبات حدوث العالم وحده اوسع مكانه وذلك
لان المدعى في اثبات الواجب عند الحكماء مجرد الامكان ولا بد من ملاحظة الحدوث
عند المتكلمين فلا يتفاوت الحال في اصل المدعى اي اثبات الواجب في الجملة على
الطريقين ويؤيده تقرير شرح المقاصد (من المجموعه الحفيدة) الايمان يزيد
وينقص عند الاشاعرة وهو المحكي من الشافعي وانكره ابو حنيفة واصحابه وكثير
من العلماء كما ما الحرم لانهم لا تصديق بالبالغ حد الحزم والاذعان ولا يتصور فيه
الزيادة والنقصان وانما يتفاوت اذا دخل فيه الطامعات ولذا قال الامام الرازي ان هذا
التفاوت فرع تفسير الايمان وذكر صاحب المواقف والحق ان التصديق يقبل الزيادة
والنقصان بحسب القوة والضعف فلو لم يكن الواجب اليقين والتفاوت لا يكون
الا احتمال النقيض فلما لا نسلم ان التفاوت لذلك الاحتمال فقط والظاهر ان الظن
الغالب الذي لا يحظر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه
ايما حقيقيا اقول فيه بحثان اما الاول فلانه ذكر السيد الشريف في حاشية خطبة
شرح المختصر ان الظنون تختلف قوتها فلو كان اليقين واما الثاني فلان جعل الظن
كافيا موافق لما نقل الامام النووي في شرح مسلم في كتاب الايمان عن ابن بطال انه
قال اما التصديق بالله تعالى وبرسوله صلى الله عليه وسلم لا يقضي اذ لا يجوز نقصان
التصديق لانه اذا نقص صار شكاً وخرج عن اسم الايمان ولما في شرح المقاصد
في بحث عصمة الملائكة وما يقال من انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان
اريد به انه لا يحصل منها الاعتقاد الحازم ولا الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد به
لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان لكنه لا يلائم مذهب الاشاعرة من انه

لا يعتبر

لا يعتبر ايمان المقادير وقد قال صاحب النهاية في شرح التكميد على مذهب ابي حنيفة
الاصل في المسائل الاعتقادية ان يقال ما اعتقده وقت به حق يقينا وما قاله غيري
باطل يقينا ويؤيد ذلك قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى
في وصف الكفار ان ظن الاطنل وما نحن بمستيقنين اقول لا كلام في انه يكتفي الظن
في اثبات الرؤية وضقة السمع والبصر وعذاب القبر والافضية بين الانبياء والملائكة
وامثالها وانما الكلام في اثبات الوجدانية والقيامة والنبوة ونظائرها والظاهر اعتبار
الحزم (تمة) الايمان المجمل يتم بشهادة واحدة عند ابي حنيفة وهو ان يقول لا اله الا الله
ثم يجب عليه الثبات والتقرير باوصاف الايمان وعند الشافعي يتم بشهادتين
وهو ان يقول لا اله الا الله محمد رسول الله ثم يجب عليه سائر اوصاف الايمان وشرايطه
وحد شرآئها الايمان واوصافه فكل مسألة يجب الايمان بها بحيث لا يصح الايمان
بخلافها فانه يكون شرطاً للصحة الايمان ويكون وصفاً للايمان والدليل عليه ما روى
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الايمان فقال ان تقربا لله وبلائته وكتبه
ورسوله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره (من مجموعة الحفيدة) قال المجتهد الخامس
قوة النفس باعتبار تأثرها عن المبدأ الخ قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير
والفعل فكذلك يطلق على مبدأ التغيير والانفعال فتقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها
من المبادئ للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلاً نظرياً باعتبار تأثرها في
البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا لاعتدال الى تكميل النفس من جهة ان البدن
آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلاً عملياً والمشهور ان مراتب النظر اربع
لانه اما كمال واما استعداد فيحو السكال قوى او متوسط او ضعيف فالضعيف وهو محض
قابلية النفس للادراكات يسمى عقلاً هيولانياً تشبهاً بالهيول الاولى الخالية عن
جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل
النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلاً بالملكة لتحصيلها من ملكة
الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة ويختلف مراتب النيات
في ذلك باختلافها عظمياً بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كتب جديدة لكونها مكتسبة
مخزونة فمخزونها مجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان
يكتب متى شاء يسمى عقلاً بالفعل لشدة قربه من العقل واما السكال فهو ان يحصل
النظريات مشاهدة بمنزلة الكتاب حين يكتب ويسمى عقلاً مستغلاً اي من خارج
وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيعلمه من السكالات
ونفسه اليانية الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات
اسمى لهذه الاستعدادات والسكال اول النفس باعتبار انصافها بالقوى في النفس

هي مباديها مثلا يقال تارة ان العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انها قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة العقول الاولى تتبع بالقوة على كسب غير ما بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان المعبر في المستفاد هو حصول النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المراتب الملكية وانه يمنع او يستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحصول حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي تخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر المراتب في الاربعة ثم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كالمرتبة المستفاد وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا هيولانيا والافان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلا بالملكة وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن خاضعة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا في الحالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمرتبة هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا من ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا والمعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر في المواضع من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضرت الضروريات واستخرج منها النظريات فلم يتجده في كلام القوم من شرح المقاصد للحقق التفتازاني رحمه الله (اهل الفروع) المختلفون في الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية اعلم ان اصول الاجتهاد واركانه اربعة وربما تعدوا الى اثنين الكتاب والسنة والاجماع والقياس وانما تلقوا صحة هذه الاركان واخصارها في الاربعة من اجماع الصحابة وتلقوا اصل الاجتهاد والقياس وجوازهما ايضا منهم فان العلم بالتواتر قد حصل انهم اذا وقعت لهم حادثة شرعية من خلال وجزم فزعوا الى الاجتهاد وابتدؤا بكتاب الله تعالى

فان وجدوا فيه نصا ظاهرا تمسكوا به واجروا حكم الحادثة على مقتضاه وان لم يجدوا فيه نصا فزعوا الى السنة فان روي لهم في ذلك خبر اخذوا به ونزلوا على حكمه وان لم يجدوا الخبر فزعوا الى الاجتهاد فكانت الاركان الاجتهادية عندهم اثنين وثلاثة وكثافتها اربعة اذ يجب علينا الاخذ بمقتضى اجماعهم واتفاقهم والجرى على مناهج اجتهادهم وربما كان اجماعهم على حادثة اجماعا اجتهاديا وربما كان اجماعا مطلقا لم يصر فيه الاجتهاد وعلى الوجهين جميعا فالاجماع صحة شرعية لاجماعهم على التمسك بالاجماع ونحن نعلم ان الصحابة رضی الله عنهم الذين هم الائمة الراشدون لا يجتمعون على الضلال وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع ائمتي على الضلالة ولكن الاجماع لا يخلو عن نص خفي قد اخصته لاعلى انقطع فعلم ان الصدر الاول لا يجتمعون على امر الا عن ثبت وتوقيف فاما ان يكون ذلك النص في نفس الحادثة قد اتفقوا على حكمها من غير بيان ما يستند اليه حكمها واما ان يكون النص في ان الاجماع صحة ومخالفة الاجماع بدعة وبالجملة مستند الاجماع نص خفي اوجب لي لاحالة والا فيؤدي الى اثبات الاحكام المرسلة ومستند الاجتهاد والقياس هو الاجماع وهو ايضا مستند الى نص مخصوص في جواز الاجتهاد فرجعت الاصول الاربعة في الحقيقة الى اثنين وربما ترجع الى واحد وهو قول الله تعالى وبالجملة تعلم قطعنا ان الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعدو تعلم ايضا انه لم يرد في كل حادثة نص ولا تصور ذلك ايضا والنصوص اذا كانت متناهية والحوادث غير متناهية وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى علم قطعنا ان الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد ثم لا يجوز ان يكون الاجتهاد مرسلا خارجا عن ضبط الشرع فان القياس المرسل شرع آخر واثبات حكم من غير مستند وضع آخر والشارع هو الواضع للاحكام فيجب على المجتهد ان لا يعد في اجتهاده عن هذه الاركان وشرائط الاجتهاد خمس معرفة قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب والتمييز بين الالفاظ الوضعية والمستعارة والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل ونحو الخطاب ومفهوم الكلام وما يدل على مفهومه بالمطابقة وما يدل بالتضمن وما يدل بالاستنباع فان هذه المعرفة كالالة التي بها يحصل الشيء ومن لم يحكم الالة والاداة لم يصل الى غمام منتهى معرفة تفسير القرآن خصوصا ما يتعلق بالاحكام وما ورد من الاخبار في معاني الايات وما روي عن الصحابة العشر بن كيف سلكوا منهاجها واي معنى فهموا من مدارجها ولوجهل تفسير ماثر الايات التي تتعلق بالمواعظ والنقص قيل لم يضره ذلك في الاجتهاد فان من الصحابة من كان لا يدري تلك المواعظ ولم يعلم بعد جمع القرآن وكان من اهل الاجتهاد ثم معرفة الاخبار

يتمونها واساندها والاحاطة باحوال النقلة والرواة عدولها وتقائنها ومطعونها
ومردودها والاحاطة بالوقائع الخاصة فيها وما هو عام ورد في حادثة خاصة وما هو
خاص عزم في الكل حكمه ثم الفرق بين الوجوب والندب والاباحة والخطر والكراهة
حتى لا يندع عنه وجه من هذه الوجوه ولا يختلط عليه باب سباب ثم معرفة مواقع
اجماع الصحابة والتابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الاجماع
ثم التهدي الى مواضع الاقضية وكيفية النظر والتردد فيها من طلب اصل اولاً ثم طلب
معنى مخيل مستنبط منه فيعلق الحكم عليه اوشبه يغلب على الظن فيلحق الحكم به
فهذه خمس شرائط لابد من اعتبارها حتى يكون المجتهد مجتهداً واجب الاتباع
والتعليد في حق العامى والافضل حكم لا يستند الى قياس واجتهاد مثل ما ذكرناه
مرسل مهمال قالوا اذا حصل المجتهد هذه المعارف ساغ له الاجتهاد ويكون الحكم
الذى ادى اليه اجتهاده سائغاً في الشرع وجب على العامى تقليده والاخذ بفتواه
ثم اختلف اهل الاصول في تصويب المجتدين في الاصول والفروع فعامة اهل
الاصول على ان الناظر في المسائل الاصولية والاحكام العقلية اليقينية اقطعية
يجب ان يكون متعين الاصابة فالمصيب فيها واحد لعينه ولا يجوز ان يختلف
المختلفان في حكم عقلي حقيقة الاختلاف بالنفي والاثبات على شرط التقابل
المدكور بحيث ينفي احدهما ما ينسب الاخر من الوجه الذى ينسبته الا ان يقسما
الصدق والكذب والحق والباطل سواء كان الاختلاف بين اهل الاصول في الاسلام
او بين اهل الاسلام والملة والمذنب الخارجة عن الاسلام فان المختلف فيه لا يمتثل
بوارد الصدق والصواب والخطأ عليه في حالة واحدة وهو مثل قول احد المخبرين
زيد في الدار في هذه الساعة وقول الثاني ليس زيد في هذه الدار في هذه الساعة
فاننا نعلم قطعاً ان احداً من المخبرين صادق لان المخبر عنه لا يمتثل الحالتين فيه معا فيكون
زيد في الدار ولا يكون في الدار لعمري قد يختلف المختلفان في مسألة ويكون محل
الاختلاف مشتركاً ويشترط ان يكون تقابل القضيتين نافذاً فيثبت يمكن ان يصوب
المتنازعان ويرتفع النزاع بينهما برفع الاشتراك او يعود النزاع الى احد الطرفين مثال
ذلك المختلفان في مسألة الكلام ليسا يتواردان على معنى واحد بالنفي والاثبات فان
الذى قال هو مخلوق اراد به ان للكلام هو الحروف في اللسان والرقوم وانما اراد ذلك
معنى اخر فلم يتوارد بالتنازع في الخلق على معنى واحد وكذلك في مسألة الرؤية فان
النافي قال الرؤية اتصال شعاع بالمرق وهو لا يجوز في حق البارى والمثبت قال ادرك
او علم مخصوص ويجوز تعلقه بالبارى تعالى فلم يتوارد بالنفي والاثبات على معنى واحد
الاذا رجع الكلام الى اثبات حقيقة الرؤية فيثبتان او على انها ماهى ثم تكلمنا
نفياً واثباتاً والافضل ان تصدق القضيتان وقد صار ابو الحسن العنبري الى ان كل

مجتهد ناظر في الاصول مصيب لانه ادى ما كلف به من المبالغة في تبديد النظر
والمشغور فيه وان كان متعمداً نفياً واثباتاً الا انه اصاب من وجه وانما ذكر هذا
في الاسلاميين من الفرق واما الخارجون عن الملة فقد تقررت النصوص والاجماع
على كفرهم وخطاهم وكان سياق مذهبه يقتضى تصويب كل ناظر وتصديق كل قائل
لان النصوص والاجماع صده عن تصويب كل ناظر على الاطلاق والاصوليين
خلاف في تكفير اهل الاهواء مع قطعهم بان المصيب واحد بعينه لان التكفير حكم
شرعى والتصويب حكم عقلي فمن مبالغ متعصب لمذهبه كفر وضلل مخالفه ومن
ساهل متألف لم يكفر ومن كفر قرب كل مذهب ومقائنه بمقالة واحد من اهل
الاهواء والملة كتقريب القدرية بالمجوس وتقريب المشبهة باليهود والرافضة بالنصارى
فاجرى حكم هؤلاء فيها من المناسكة وكل الذبيحة ومن ساهل ولم يكفر قضى
بالتضليل وحكم بانهم هلكى في الآخرة واختلفوا في اللعن على حسب اختلافهم
في التكفير بالتضليل وكذلك من خرج على الامام الحق بغية وعدواناً فان كان صدر
خروجه عن تأويل واجتهاد سعى بغياً بخطائهم البغى هل يوجب الامن ام لا فعند اهل
السنة اذا لم يخرج بالبغى عن الايمان لم يستوجب اللعن وعند المعتزلة يستحق اللعن
بحكم فقه والغاسق خارج عن الايمان وان كان صدر خروجه عن البغى والحسد
والمروق عن اجماع المسلمين استحق اللعن باللسان والقول بالسيف واللسان واما
المجتهدون في الفروع فاختلفوا في الاحكام الشرعية من الحلال والحرام ومواقع
الاختلاف مظان غلبات النظمون بحيث يمكن تصويب كل مجتهد فيها وانما ينادى ذلك
على اصل وهو انما يبحث هل لله تعالى حكم في كل حادثة ام لا فمن الاصوليين من صار
الى ان لا حكم لله تعالى في الوقائع المجتهد فيها حكماً بعينه قبل الاجتهاد من جواز
وخطر وحلال وحرام وانما حكمه تعالى ما ادى اليه اجتهاد المجتهد وان هذا الحكم
منوط بهذا السبب فالمرسل لا يوجد السبب لم يثبت الحكم خصوصاً على مذهب من قال
ان الجواز والخطر لا يرجعان الى صفاته في الذات وانما هما راجعان الى قول الشارع
افعل لا تفعل وعلى هذا المذهب كل مجتهد مصيب في الحكم ومن الاصوليين من صار
الى ان لله تعالى في كل حادثة حكماً بعينه قبل الاجتهاد من جواز وخطر بل
وفي كل حركة يتحرك بها الانسان حكم تكليف من تحليل وتحريم وانما ينادى المجتهد
بالطلب والاجتهاد اذا الطلب لا بد له من مطلوب والاجتهاد يجب ان يكون من شئ
الى شئ فالطلب المرسل لا يعقل ولهذا يسترد المجتهد بين النصوص والمظواهر
والعمومات وبين المسائل المجمع عليها فيطلب المراقبة المعنوية او التقريب من حيث
الاحكام والصور حتى يثبت في المجتهد فيه مثل ما تليقه في المتفق عليه ولولم يكن له
مطلوب معين كيف يصح الطلب على هذا الوجه فعلى هذا المذهب المصيب واحد

من المجتهدين في الحكم المطلوب وان كان الشافعي مخطئاً فهو معذور بنوع عذر اذ لم يقصر في الاجتهاد ثم هل يتعين المصيب ام لا فاكثروا على انه لا يتعين فالمصيب واحد لا بعينه ومن الاصوليين من فصل الامر فيه فقال ينظر في المجتهد فيه ان كان مخالفاً للنص ظاهرة في احد المجتهدين فهو المخطئ بعينه خطأ لا يبلغ تضليلاً والتحمل بالخبر الصحيح والنص الظاهر مصيب بعينه وان لم تكن مخالفة النص ظاهرة لم يكن مخطئاً بعينه بل كل واحد منهما مصيب باجتهاده واحد هما مصيب في الحكم لا بعينه هذه جملة كافية في احكام المجتهدين في الاصول والفروع والمسئلة مشككة والقضية معضلة ثم الاجتهاد من فروض الكفايات لا من فروض الاعيان حتى اذا استقل بتجصيله احد في اعصر سقط الغرض عن الجميع وان قصر اهل عصر عصبوا بتركه واشرفوا على خطر عظيم فان الاحكام الاجتهادية اذا كانت مرتبة على الاجتهاد ترتيب السبب على السبب ولم يوجد السبب كانت الاحكام عاطلة والاراء كاهها قابلة فلا بد اذا من مجتهد واذا اجتهد المجتهدان وادى اجتهاد كل واحد منهما الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد الآخر فلا يجوز لاحدهما تقليد الآخر وكذلك اذا اجتهد مجتهد واحد في حادثة وادى اجتهاده الى جواز او حظر ثم حدثت الحادثة بعينها في وقت آخر فلا يجوز له ان يأخذ باجتهاده الاول اذ يجوز ان يبدله في الاجتهاد انما في ما اغفله في الاول واما العامي فيجب عليه تقليد المجتهد وانما مذهبه فيما يسأله مذهب من يسأله عنه هذا هو الاصل الا ان علماء الفريقين لم يجوزوا ان يأخذ العامي الخنقي الا بمذهب ابي حنيفة والهامي الشافعي الا بمذهب الشافعي لان الحكم بان لا مذهب للعامي وان مذهبه مذهب المقلبي يؤدي الى خلط وخطب فلم يذم لم يجوزوا ذلك واذا كان مجتهدان في بلد اجتهد العامي فيهما حتى يختار الافضل والاوسع منهما حتى يأخذ بفقهاء ومن اصحاب الظاهر مثل داود الاصفهاني وغيره ممن لم يجوزوا القياس والاجتهاد في الاحكام ومنع ان يكون القياس اصلاً من الاصول وقال اول من قام بليس وظن ان القياس امر خارج عن مضمون الكتاب والسنة ولم يدركه طلب حكم الشرع ولم تضبط قط شريعة من الشرائع الا باقتران الانتساب به لان من ضرورة الانتساب في العالم الحكم بان الاجتهاد معتبر وقد راينا الصحابة رضي الله عنهم كيف اجتهدوا وكم قاسوا لخصوصا في مسائل الميراث من توريث الاخوة مع الجد وكيفية توريث المكالة وذلك مما لا يخفى على المتدبر لا حوالهم (الى هنا من الملل والفعل ملخصا بعض التحقير) حديث آخر حدثنا نصير بن الفتح ثنا محمد بن سليمان بن الحارث الباغندي ثنا محمد بن عمران بن محمد بن ابي ابي ناسليان بن رجا عن صالح المري عن الحسن بن عبيد الخدري او غيره قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (انما ابدى اعمى لم يدخلوا الجنة بالاعمال ولكن دخلوها برحمة الله ومخاوة الانفس وسلامة الصدور والرحمة للمسلمين) قال الشيخ

انما سجدوا لآلائهم يدل من الانبياء والصديقين والشهداء الذين هم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين السابقين الاولين والانصار في ان يصرف الله بهم العذاب عن اهل الارض بعصيانهم فان النبي صلى الله عليه وسلم كان اماناً في امته قال الله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ثم اصحابه من بعده واهل بيته قال عليه السلام اهل بيتي امان لامي وقال عليه السلام اصحابي امانة لامي اذا ذهب اصحابي الى امني ما يوعدون فلما قبض الله هؤلاء الى رحته جعل فيهم في كل عصر وحين بدلائهم على حب ما يليق باهل ذلك العصر في دفع بهم السوء عن اهل العصر وهؤلاء لم يدخلوا الجنة بالاعمال يعني بالحركات الظاهرة فانهم ليسوا باكثر صلاة وصياماً وجهاداً ونفقة من غيرهم من صالحى المؤمنين ولكن دخلوها بهذه الصفات التي تفردوا بها عن غيرهم فقد يجوز ان يكون في عصرهم من هو اكثر عملاً منهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم في ابي بكر رضى الله عنه انه لم يفضلكم بكثرة صلاة ولا صيام ولكن بشئ وقر في صدره وقوله بسخاوة النفس اى بسخاوتها بقوات مادون الله وسلامة الصدور من السكون الى غير الله وقال تعالى الامن الى الله بقلب سليم قيل سليم عمادون الله والرحمة للمسلمين الشفقة على خلق الله في تحمل اثقالهم وتخفيف مؤنهم عندهم (من معاني الاخبار) للشيخ الامام السالك المحقق العارف الصوفي ابي بكر بن اسحق الكلابادى خصه الله بالرحمة والرضوان واسكنه بحبوحه الجنان (مسئلة) قال رضى الله عنه في معنى قوله صلى الله عليه وسلم من مات قامت قيامته ليس المعنى ما هو المراد بالقيامة المطلقة بل هي قيامة خاصة ذكرت تفصيلها في اول كتاب الصبر من الاحياء والقيامة المطلقة ماتم الكافة وذلك له ميعاد عند الله مخفي عن الخلق لسر من الاسرار الله اعلم به والاوراق وان كانت متشابهة لكن يجوز في العقل اختصاص بعض المواقيت ببعض انواع الوجود اما على مذهب المتكلمين فيصالح ذلك على المشيئة كما يحال احداث العالم في بعض الاوقات على المشيئة مع ان الاوقات متشابهة بالاضافة الى القدرة والى ذات القديم واما على مذهب القلاسة فلا يلزم استحالة ايضاً فانهم متفقون على ان مبادئ الحوادث حركات الاقلات وان ادوارها مختلفة فلذلك تختلف احكام القرانات واحوال السفليات وليس من ضرورة كل دورة ان يفرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك خيال ضعيف على مذهبه بل يجوز ان يحدث دور وشكل لم يسبق له نظير ولا يخالفه نظير ولذلك قد يحدث في بعض الادوار حيوانات غريبة الشكل لم يعهد مثلها ولا يعبدان تكون الادوار متناسبة والاشكال الحاصلة من ترتيبها مختلفة فاذا فرضنا القاء حجر في الماء حدث في الماء شكل مستدير فلو القينا حجراً مثله عقبه قبل انقطاع حركة الاول لم يلزم منه ان يكون شكل الماء بعد الحركة الثانية كحركة الاولى لان

الجزر الاول صادف الماسا كما والثاني صادف الماء متحركا فكان تشكيله للمحور غير
تشكيله للسكن فتختلف الاشكال مع تساوى الاسباب لامتزاج اثر السابق
باللاحق فعلى هذا لا يستحيل ان يكون في التقدير الازلى دور مخالف للدور المعهود
يقبض نظام الوجود والابداع على خلاف النمط المعروف ولا يستحيل ان يكون ذلك
بداء عالم لم يسبق له نظير ولا ان يكون حكمه باقيا لا يلحقه مثل الدور السابق المنسوخ
فيبقى النمط الحاصل من الابداع متحررا في جنسه وان كان يتبدل احوال آخذه فيكون
ميعاد القيامة حصول ذلك الشكل الغريب في الاسباب العالية ويكون ذلك سببا
كليا جامع لجميع الارواح فيم حكمها كافة الارواح فيكون قيامة عامة مخصوصة
بوقت لا تتسع القوة البشرية لمعرفة اعمى لمعرفة وقتها من آحاد الناس ولا من الانبياء
فان الانبياء ايضا يكشف لهم ما يكشف على قدر احتمالهم وقبولهم فاذا لم يقم برهان
كلامي ولا فلسفي على استحالة وجب التصديق به اذا ما ورد الشرع به تدرجيا لا يتطرق
اليه احتمال فوجب الايمان به (مسئلة) انكار المنكر لاعادة النفس الى الجسد في القبر
ثم التفريق بينهما ثم اعادتهما في القيامة مصير الى ان قوام روح بلا بدن غير معقول
انكار باطل فان قيام النفس دون البدن ليس بمشكل بل المشكل تعلقه بالبدن
وانه كيف تعلق وهو ليس بحال حلول الاعراض بالجواهر فانه ليس بعرض بل هو
جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف خالقه وصفاته خالقه وهو في هذه المعارف
لا يحتاج الى شئ من محسوساته وهو في حالة ملابسته للبدن قادر على ان يقدر
نفسه غافلا عن المحسوسات كلها وعن السماء وساير الاجسام ويكون في تلك الحالة
عارفا بذاته ويحدث ذاته بافتقاره الى محدث ذاته ولا يشعر بشئ من محسوساته فذاته
معقول على هذا الوجه والتجرد لذاته تعالى على الدوام في بداية طريق التصوف
يفضى بالتصوفة الى هذه الحالة حتى انه يعزب عن ذهنه كل ما سوى الله تعالى
فيعزب عن نفسه ولا يحس بشعوره بشئ من المحسوسات والمعقولات سوى الحق
تعالى ولا يشعر بنفسه ولا بعدم شعوره بنفسه ولا يشعر بشعوره بالحق بل يكون
شاعرا بالحق فقط فان الشعور بالشعور بالحق غفلة عن الحق فالمعنى المتجرد
لمعرفة الحق كيف يحتاج الى بدن وقالب وكيف لا يستغنى بذاته عن الجسد الذي
هو مركب الخواص ولا يرى الا المحسوسات فمن عقل حقيقة النفس وعلم قوامه بذاته
لم يشبكل عليه انفصاله عن الجسد وبما اشكل عليه اتصاله به الى ان يعرف انه لا معنى
له سوى تاثر الجسد وتصرفه تحت تصرفه وتحركه بتحركه كما يعلم تحرك الاصابع
بتصرف الارادة مع قطعه بان الارادة ليست في الاصبع لكن الاصبع مسخرة
للمالين فيها فالنفس وان لم تكن في الجسد فالجسد مسخرة فهذا التحريك يجوز
ان يحدث ويرزول ويعود ولا يستحيل في العقل شئ منه ويكون لعوده وزواله اسباب

فلا كية وملكية ونفسية لا تحيط بها القوة البشرية فعلى هذا يجب التصديق بما جاء
فيه من التفريق والاعادة (مسئلة) الايمان بالميزان واجب لانه اذا ثبت قيام النفس
بجوهرها عن الجسد فهي بذاتها منبهة لان يستكشف لها حقائق الامور
وتعلقها بالجسد كالجاب لها عن ذلك حقائق الامور وبعد الموت يتكشف الغطاء
وتتجلى حقائق الامور ولذلك قال تعالى فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم
حديد وما يستكشف تاثير اعماله في تقريره من الله تعالى وابعاده ومقادير تلك
الاثار وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفي قدرة الله تعالى ان يحدث شيا يعرف
الخلق به في لحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تاثيراتها في التقريب والابعاد
فقد الميزان ما يتميز به الزيادة عن النقصان ومثاله في العالم المحسوس مختلف فنه الميزان
المعروف للذهب والفضة والقبان للانتقال ومنه الاسطرلاب لحركة الافلاك
والاوقات والمنسطرة لمقادير الخطوط والعروض لمقادير الشعور وحركات الاصوات
فالميزان الحقيقي اذا مثل للخواص مثل بما شاء من هذه الامثلة او غيرها وحقيقة الميزان
وحده موجود في جميع ذلك وهو ما يعرف به الزيادة من النقصان وصورته تكون
موجودة للحس عند التشكيل او الخيال عند التمثيل والله اعلم بما يقدره من تشكيل
حقيقي او تمثيل خيالي فالقدرة واسعة والتصديق بجميع ذلك واجب

(مسئلة)

الحساب يجب التصديق به لان الحساب عبارة عن جمع متفرقات المقادير وتعرف
مبلغها وما من انسان الا وله اعمال متفرقة ضارة ونافعة مقربة ومبعدة لا يعرف
قدرها ولا يحصر آحاد متفرقاتها فاذا انحصرت المتفرقات وجمع مبلغها كان حسابا
وان كان في قدرة الله تعالى ان يكشف في لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم ومبلغ
آثارها فهو امرع الحاسبين قطعاه وعلوم ان في قدرته ذلك (مسئلة) الصراط حق
وما يقال انه مثل الشعر في الدقة فهو ظلم بل هو اذق من الشعر بل لا مناسبة بين دقته
وبين الشعر كما لا مناسبة بين الخط الهندسي الفاصل بين الظل والشمس الذي
ليس من الظل ولا من الشمس وبين الشعر ودقة الصراط مثل دقة الخط الهندسي
الذي لا عرض له اصلا لانه على مثال الصراط المستقيم وهو في الدقة مثل الخط
الهندسي والصراط المستقيم عبارة عن الوضو الحقيقي بين الاخلاق المتضادة
كالسوء بين التبذير والجل والشجاعة بين التهور والجل والاعتصام بين
الاسراف والاعتقار والتواضع بين الكبر والحساسة والعفة بين الشهوة والجلود
اذا الاخلاق المتضادة لها طرافا افراط وتفریط وهما مذمومان وبين الافراط
والتفريط وسط هو الصراط المستقيم وهو الغاية في البعد بين الطرفين وهو المركز
كانه ليس من طرف الزيادة ولا من النقصان كالخط الفاصل بين الظل والشمس

الذي ليس من الظل ولا من الشمس وهذا يحتاج الى التحقيق وهو ان كمال الادبي
في مشابهته لللائكة وهم متفكرون عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان
الانسان الانفكاك عنها بالكلية فكأن بمناشبه الانفكاك وان لم تمكن حقيقة
الانفكاك وهو الوسيط فان الفاتر كانه لا حار ولا بارد والغوري كانه لا اسود ولا ابيض
فالبحل والتبذر من صفات الانسان والمقتصد السخى كانه لا يجمل ولا مبذر فالصرط
المستقيم هو الوسيط الخاق بين الطرفين الذي لا ميل له الى احد الجانبين وهو ادى
من الشعر فالذي يطلب غاية البعد من الطرفين يكون على الوسيط ولنضرب لك مثلاً
وهو اذ اغرشنا حلقة حديدية بحماة بالنار وقعت غلّة فيها وهي تهرب بلبعها من
الحرارة فلا تموت الاعلى المركز لانه الوسيط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق فتلك
النقطة لا عرض لها فاذا الصراط المستقيم هو الوسيط بين الطرفين ولا عرض له فهو
ادق من الشعر فلذلك خرج عن القدرة البشرية الوقوف عليه فوجب على كل شخص
ان يكون وارداً على النار وروادنا بقدر ميله كما قال سبحانه وتعالى وان منكم الا واردة
كان على ربه حتماً مقضياً وكذلك قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعد لوايين النساء
ولو حرصتم فلا تغيروا كل المبل الاية فان العدل بين المرأتين في المحبة والوقوف على
درجة متوسطة لا ميل فيها الى احدهما لا يدخل تحت الامكان فاذا فهمت هذا فاعلم
انه اذا كان يوم القيامة مثل الله لعباده هذا الصراط المستقيم الذي يطالب كل امرئ
بالاستقامة عليه بمثل ما هو الخط الهندسي الذي لا عرض له فمن استقام في هذا
العالم على الصراط المستقيم مرسوياً على ذلك الصراط ولم يزل على احد الجانبين
لان في هذا العالم عود نفسه التحفظ عن الميل فصار ذلك وصفاً طبعياً فان العادة
طبيعة خامسة فر على الصراط المستقيم مستوياً فهذا الصراط حق قطعاً كما ورد به
الشرع (مسئلة) اعلم ان تقول ان هذه المذات الحسية والخيالية التي وعدت في الجنة
لا تدرك الا بالقوى الحسية والخيالية وهذه القوى جسمانية ولا يجوز ايداعها
الا في الجسم وكذلك عذاب القبر وعذاب جهنم لا يدرك الا بالقوى الجسمانية واذا
فارقت الروح الجسد وانخلت اجزاً وه واضحلت القوة الخيالية والحسية فكيف
يمثل لمنازع الزكاة شجاع اقرب ويصلط على الكفار في القبرتين له تسعة وتسعون رأساً
كالحية فهذه الصورة اما حسية او خيالية وقد بطل الكل بالموت فكيف السبيل
الى اثباتها فاعلم ان هذا يستنكره من يبطل حشر الاجساد ويحيل رد النفس الى
الجسد وليس يقوم على استحالة برهان حقيقي بل لا يبعد ان يوضع بعض الاجساد
لتخيل النفس واحساسها بعد الموت في القبر والقيامة وكل ما ذكره الاوائل برغمهم
في الدلالة على استحالة ليس برهان محقق والشرع قد ورد به فيجب تصريقه ودليل
انه ليس برهاناً عند الفلاسفة ان افضل متأخري الفلاسفة ابو علي بن سينا

قد اثبت ذلك في كتابه النجاة والشفاء وقال لا يبعد ان يكون بعض الاجسام
السمائية موضوعاً لتخيل النفس بعد الموت وحكي ذلك عن عظمت رتبته عندهم اذ
قال قد قال من لا يجازف من العلماء ان ذلك غير ممكن وهذه القضية تدل على انه لا شك
في هذا الاصل وان لم يقم عنده برهان عليه ولو كان محالاً لما اوصف قائله بانه لا يجازف
بل اي مجازفة تريد على القول بالمحال وربما تقول قائل ان ذلك انما ذكره على طريق
المجاملة والتقوية والا فذكر في مسألة التنازع من كتاب النفس استحالة تناسخ
الابدان لنفس واحدة وذلك بغية دليل ابطال حشر الاجساد فقول ما ذكره
في استحالة التناسخ ايضا ليس برهان محقق فانه قال لو عادت النفس جسداً استعداد
للقبول وقاضت اليه نفس من واهب الصور فان المستعد يستحق بذاته قبول الصور
فيؤدي الى ان يفيض اليه نفس ولو تعلق به النفس المستنسخة اجتمع نفسان لبدن
واحد وهو محال وهذا الذي ذكره يمكن ان يستعمل في حشر الاجساد لكنه دليل
ضعيف اذ يقال يجوز ان تختلف الاستعدادات ويكون فيها من الاستعدادات
ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى لا يختص بتدبيرها ولا يحتاج الى
افاضة نفس جديدة فانه لو استعدت في الارحام نطفتان لقبول النفس في حالة
واحدة قاضت اليهما نفسان من واهب الصور واختص بكل واحد منهما نفس وليس
اختصاصهما بالحلول فيه فان النفس لا يحل الجسد حلول الاعراض لكن
اختصاص النفس باحد الجسدين المستعدين لمناسبة بينهما في الاوصاف وفي احد
المستعدين من اختصاص احد النفسين دون الاخر فاذا ابرز هذا التخصيص
في نفسين متماثلين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة المناسبة واذا توفر على المستعد
حقه من النفوس المفارقة لم يقتصر الى نفس جديدة تفيض اليه من واهب الصور
اولاً تفيض وتقرر بهذا الكلام خوض لست اخوض فيه وانما المقصود بيان ان من
انكر الحشر الجسماني لا برهان معه واذا لم يكن عليه برهان عقلي غير الادراكات
الحسية والخيالية بعد الموت واقبر والقيامة يجب التصديق به فان قال قائل نحن
نراه في القبر لا حياً ولا جراً اليه قلت وقد نرى صاحب السكة كذلك والادراكات
يجوز ان يقوم بجزء صغير يكاد لا يتجزى ولو من باطن الميت ولا اعتماد فيه على عدم
المشاهدة بحركته (من الرسالة الموسومة بالنسخ والتسوية للإمام الهمام ابي حامد
الغزالي رحمه الله وقد سره ونور ضريحه (فصل) اللذات المحسوسة الموعودة
في الجنان من اكل وشرب ونكاح يجب التصديق بها لا مكانها وهي حسي وخيالي
وعقلي اما الحسي فبعدد الروح الى البدن كما ذكرناه واما الكلام في ان بعض هذه
اللذات مما لا يرغب فيها مثل اللبن والاستبرق والطلح المنضود والسكر المنضود فهذا
مما خوطب به جماعة بعظم ذلك في اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة وفي كل صنف

كه محل نظر حق تعالى است و او را عبد الله كورند و بر سبيل ندره خلافت بايد
 مثل خلفاء اربعة و امام حسن و معاوية بن يزيد و عمر ابن عبد العزيز و متوكل و ابو رقيب
 اسير قيل است و امامان دو شخص اند يكي برمين غوث و نظرا و بعالم ملكوت است و او را
 عبد الرب كورند و يكي برينار غوث و نظرا و بر عالم ملكوت و او را عبد الملك كورند
 و افضل است از عبد الرب و او را در چهار شخص اند در چهار ركن عالم يكي را كه
 در مشرق است عبد الحى كورند و يكي را كه در مغرب است عبد العليم و يكي را كه
 در شمال است عبد المؤيد و يكي را كه در جنوب است عبد القادر و ابدال هفت شخص اند
 و خلافت كه ايشان و قطب و امامان با او نازند بانه و وجه تسميه آنست كه چون يكي
 از ايشان بميرد يكي از جهل تر بدل او شود و تميم جهل تر يكي از سيصد تنست و تميم
 سيصد يكي از صلحا يا آنست كه چون ايشان از مقامى بيرون آيند ميتوانند ككه
 جسدى بصورت خود بگذارند و مقرر است كه ايشان در هر روز از روزها مام دريك
 جهت از جهات عالم و براى دانستن اين جهت كه در روز حاجت در او باشد دائرة
 ترتيب داده اند و موسوم به دائرة رجال الغيب كه معروف و مشهور است و تجبا هشت
 شخص اند كه مشغولند بجهل اقبال خلايق و تقبيل دوازه شخص اند كه مطلع اند
 بر اسرار نفوس و بدلا هم دوازه شخص اند و وجه تسميه آنست كه چون يكي از ايشان
 بميرد باقى قائم مقام مجموعند و ايشان غير ابدال و نقبيل اند و در جبين جهل شخص
 اند كه در اول رجب ثقل عظيم در ايشان مى شود چنانچه قادر بر حركت نيستند و روز
 بروز آن ثقل كم ميشود تا اول شعبان تمام زوال مى يابد و ضى كورند و تجبا جهل اند
 و تقبيل سيصد و نولاميه قويمى اند كه حال خود از مردم پوشيده دارند بگذار كه
 مردم ايشان را بولایت شناسند و ايشان افضل طائفة اند از شرح جام كيتى نماى عمر بن
 احمد جللى تفصيل اقسام اولياء و عدد منازل ايشان و مشرب و مذاق هر يكي اين
 طائفة كرام در باب هفتاد و سيوم در فتوحات مذكور است اگر خواهى مراجعت
 بفتوحات بايد كرد (فى الرؤيا والوحى والالهامات والمجرات والكرامات على رأى
 الحكماء) واعلم ان الانسان له قوة يجمع فيها صور المحسوسات لانه يحكم على هذا
 الخلو بانه ابيض ولو لم يكن له قوة يجمع فيها هذه المحسوسات لاستحال هذا الحكم بدون
 حضور المحكوم عليه والمحكوم به ونسبى هذه القوة بالحس المشترك وينطبق فيها صور
 المحسوسات بطريقين احدهما ان الخواص الظاهرة التى هى السمع والبصر والشم
 والذوق واللمس تأخذ صور المحسوسات وتؤديها الى الحس المشترك والثانى
 ان فى الدماغ قوة متخيلة من شأنها تركيب الصور وتفصيلها وهى التى تركيب
 رأسين على بدن انسان حتى تحصل صورة انسان ذى رأسين وتفصل رأس الانسان
 عن بدنه حتى يحصل تصور انسان عديم الرأس وهذه اذا ركبت من الصور وردت

على الحس المشترك فتصير مشاهدة بحسب مشاهدة الصور الخارجية لان الصور
 التى فى الخارج لم تكن مشاهدة لكونها خارجية بل لكونها منطبعة فى الحس المشترك
 فتلك الصور التى ركبتها اذا وردت على الحس المشترك صارت مشاهدة واذ ثبت
 هذا فنقول ان الصور التى يراها النائمون اما ان تكون موجودة فى الخارج اولا
 والاول باطل والارأها كل من كسان سليم الحس وحيث لم يره ادل على انها من
 تركيب القوة الخيالية وهذه القوة لو خليت وطبعها الصدر هذا الفعل دائما وانما لا يصدر
 منها هذا الفعل دائما لمرتين احدهما اشتغال الحس المشترك بالصور الواردة عليه من
 خارج والثانى تسلط النفس الناطقة عليها بالضبط فاذا زال المانع او احدهما صدر
 منها هذا الفعل والمانع الاول يزول بالنوم فان الخواص اذا تعطلت بالنوم بقى الحس
 المشترك خاليا عن الصور الواردة عليه من خارج والمانع الثانى يزول بالمرض فان
 النفس فى حالة المرض تكون مشغولة بجهته فتسلط المتخيلة على تركيب الصور
 وتطبع تلك الصور فى الحس المشترك فتصير مشاهدة (والمناومات) منها ما يكون
 كاذبا ومنها ما يكون صادقا اما الكاذبة فتسببها امور احدها ان فى الدماغ قوة يتخفظ
 فيها صور المحسوسات بعد الغيبوبة ويقال لها الخيال فاذا ادرك الحس المشترك صور
 المحسوسات وبقيت فى الخيال فعند النوم ترد على الحس المشترك فتصير مشاهدة
 وثانىها ان المتخيلة اذا لفت صورة انطبعت فى الخيال فعند النوم ترد على الحس
 المشترك فتصير مشاهدة وثالثها ان مزاج الدماغ اذا تغير لزم تغير افعال القوة
 الخيالية بحسب تلك التغيرات فمن مال مزاجه الى الحرارة يرى النيران ومن مال
 مزاجه الى السواد يرى صور اسوداء هائلة وعلى هذا القياس واما الصادقة
 فسيبها ان النفس الناطقة من شأنها الاتصال بالعقول المجردة والنفوس السماوية
 اتصالا عقليا وانما يمنعها عن ذلك استغراقها فى تدبير البدن فاذا حصل لها
 ادنى فراغ من ذلك اتصلت بطبعها بالمجردات التى ارتسخت فيها صور الجزئيات
 على نحو كل من ينطبق فيها من الصور الحاصلة لها ما يناسب تلك النفس
 من احوالها واحوال ما يقرب منها ثم ان المتخيلة التى من شأنها المحاكاة تحاكي
 تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس بصور جزئية ثم تطبع تلك الصور فى الحس
 المشترك فتصير مشاهدة (واما الوحى والالهام) فالنفس الناطقة اذا كانت قوية
 بحيث لم يكن اشتغالها بالبدن مانعا من الاتصال بالمبادئ القدسية وكانت المتخيلة
 قوية بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الخواص الظاهرة اتصلت
 حالة اليقظة بالعقول المجردة والنفوس السماوية وحصل لها ادراك المغيبات على وجه
 كل من المتخيلة تحاكيها بصور جزئية مناسبة لها وتنزل الى الحس المشترك فتصير
 مشاهدة محسوسة وقد يعرض لبعضهم ان يسمع كلاما منظوما او يشاهد منظرا

بهيأ مخاطبه بكلام منظوم فيما يتعلق بأحواله وأحوال ما يقرب منه وأما النفس التي ليست لها هذه القوة فتستعين حالة اليقظة بما يدشن الحس ويحير الخيال كما يفعل بعض الناس بمن يضعف عقله في الهام الجن (وأما المجزأت والكرامات) فالنفس الناطقة قد تكون تصوراتها أسبابا للتغيرات العنصرية فان تصور الوقوع على جذع موضوع على فضاء يوجب الانزلاق وتصور المرض يحدث المرض وتصور الصحة يوجب الصحة وإذا كان كذلك كانت الهيولى العنصرية مطيعة لمجرد التصورات النفسانية إلا أن تأثيرها في أغلب الأمر يقتصر على البدن لحدوثها معه وعشقها إياه بالطبع فإذا حدثت نفس قوية تكون نسبتها إلى هيولى عالم الكون والقناد كنسبة نفوسنا إلى البدن كان مجرد تصوراتها موجبا للتغيرات العنصرية فيصدر أمور عجيبه خارقة للعادات وصاحب هذا النفس أن كان خيرا رشيدا واستعمل تلك القوة في الخير ازدادت قوته إلى أن يبلغ الأمد الأقصى فهو ذو مهجة من الأنبياء عليهم السلام أو ذو كرامة من الأولياء وإن كان شرا واستعمل تلك القوة في الشر فهو الساجر الخبيث وتتكسر قوته بسبب ذلك الشر إلى ههنا من كآب مقاصد المراد) وليس هذا المقاصد للمعروف للتفتاز إلى فن الكلام بل اسم كآب من الكتب المؤلفة في الحكمة المحضة انتهى (الرؤيا) هي انطباع الصورة المخدرة من افق المخيلة إلى الحس المشترك والصادقة منها إنما تكون بانصال النفس بالملكوت لما بينهما من التناسب عند فراغه من تدبير البدن أدنى فراغ فيتصور بما فيها مما يليق من المعاني الحاصلة هناك ثم إن المخيلة تتخاضكه بصورة تناسبه فتسلها إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم إن كانت شديدة المناسبة لذلك المعنى بحيث لا يكون التفاوت إلا بالكيفية والجزئية استغنت عن التعبير والاحتاجت إليه (من البيضاء في سورة يوسف عليه السلام) فان قلت المنقول عن المتكلمين أن النوم مضاد للدرد والشوان الرؤيا خيالات باطلة وكيف يصح هذا القول مع شهادة الكتاب والسنة بصدقة الرؤيا قلت دفع هذا بان مرادهم أن كون ما يتخيله الناس أدرا كما بالبصر رؤية وكون ما يتخيله أدرا كما بالسمع سمعا باطلا فلا ينافي حقيقته بمعنى كونه أمارا لبعض الأشياء لذلك الشيء بنفسه أو ما يضاهيه وبخاصة كتأمل والانطباع مجاز مشهور في الارتسام في القوى الباطنة وافق المخيلة استعارة لتلك القوة والملكوت عالم الملكوت والتناسب هو التجرد وعند فراغها متعلق بانصال وقوله أدنى فراغ لعدم قطع العلاقة كلياً كما في الموت وقوله تصور أي يحصل لها صورة وأدراكها كية بمعنى تخيلها أو تشابهه بصورة أخرى وقوله فان كانت أي تلك الصورة وقوله بالكيفية أي في المبادئ والجزئية في الحس المشترك من حاشية الشهاب على البيضاء (ثم بعثنا من بعده) من بعد نوح رسلا إلى قومه كل رسول إلى قومه من البيضاء في سورة

يونس عليه السلام قوله كل رسول إلى قومه هذا استفاد من إضافة القوم إلى ضميرهم وليس من مقابلة الجمع بالجمع المقتضي لانقسام الأجزاء على الأحاد وفيه إشارة إلى أن عموم الرسالة مخصوص بنبي صلى الله عليه وسلم واختلاف في نوح عليه الصلاة والسلام هل يعث إلى أهل الأرض كافة أو إلى صقع واحد منها وعليه ينبغي النظر في الفرق هل عم جميع أهل الأرض أو كان لبعضهم وهم أهل دعوته كما صرح به في الآيات والأحاديث قال ابن عطية رحمه الله وهو الراجح عند المحققين وعلى الأول لا ينافي اختصاص عموم الرسالة بنبي صلى الله عليه وسلم لانهم لم يبعده إلى يوم القيامة شهاب (إن اشتباه الضاد بالظاء غير مبطل للصلاة) المختار عندنا أن اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ويدل عليه أن المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز غير فوجب أن يسقط التكليف بالفرق بين المشابهة من وجوه الأول أنهما من الحروف المجهورة والثاني أنهما من الحروف الرخوة والثالث أنهما من الحروف المطبقة والرابع أن الظاء وإن كان مخرجه بين طرف اللسان وطرف الثنايا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما بينهما من الأضراس إلا أنه حصل في الضاد انبساط لاجل الرخاوة وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والخامس أن النطق بمخرج الضاد مخصوص بالعرب قال عليه السلام أنا أفصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرناه أن المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وأن التمييز غير وادانت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزمنة الصحابة لاسيما عند دخول الجهم في الإسلام فلما لم يتقبل وقوع هذا السؤال عن هذه المسئلة البينة علمنا أن التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف (من التفسير الكبير للامام الرازي عند تفسيره يعود بالله من الشيطان الرجيم) (مسئلة دوق عيت) أول أنه دليل قطعي إزنيص بالجماع دارد أكر مجتهد در طلب آن تقصير كند آثم باشد واكر سعی كند ونيابد آثم باشد ولكن مختار آنست كه مخطئ است في أنك دليل قطعي ندارد واشعري وأبو علي جباي كويد مجتهد در آن مسئلة مصيب است يعني خدارا حكم معين در آن مسئلة نیست و حكم خدا تابع ظن مجتهد است و هر چه ظن مجتهد بان منتهی شود حكم خداست در شان او و در شان مقلد او و جمعی بر آنند كه خدارا حكم معين هست و مصيب بكيست و ازین جمع بعضی گفته اند خدا نصب دليل بر حكم نكرده و بر سبيل اتفاق شعور بحكم حاصل ميشود آنكه يافت مصيب است و آنكه يافت مخطئ است و بعضی گفته اند دليل نصب کرده و استاذ ابو اسحق اسفرايحي كويد دليل ظنيست پس مخطئ آثم نباشد و ابو بكر اصم و بشر مرسيي كويد دليل قطعيست و مخطئ آثمست و حق درین مسئلة مذهب اشعريست پس تواند بود كه مذهب متناقضه بر حق نباشد از شرح ديوان (من الاتفاقات الغربية)

قال الامام العلامة محمد بن سعيد الشهير بالبوصيري نور الله مرقدہ وفي اعلى غرف الجنان ارقده ان بعض النصارى انتصر لدينه وانتزع من البسمة الشريفة دليلا على تقوية اعتقاده في المسيح عليه السلام وصحة بقیته به فقلب حروفها ونكسر معروضها وقرق مألوفها وقدم فيها واخر وفكر وقدر فقتل كيف قدر ثم عيس وبصر ثم ادبر واستكبر فقال قد انتظم من البسمة المسيح ابن الله المحرر فقلت له فحيث رضيت البسمة ينشأ وينك حكما وجوزت منها احكاما وحكما فلتنصرن البسمة الا خبارنا على الاشرار ولتفضلن اصحاب الجنة على اصحاب النار قالت لك البسمة بلدان حالها انما الله رب العالمين للمسيح راحم النحر لام لها المسيح رب ما برح الله راحم المسلمين سل ابن مريم احل له الحرام لا المسيح بن الله محررا لمرجة للثام ابناء السحرة رحم من مسلم اتاب الى الله لله نبي مسلم حرم الراح الحلم ربح رأس مال بحمله الايمان فان قلت انه رسول صدقتك وقالت ايل ارسل الرحمة من يلهم وابل من اسماء الله تعالى بلسان كتبهم وترجمة يلهم بيت اللحم الذي ولد فيه المسيح الى غير ذلك مما يدل على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسمة قد تحضران من وراء حلمها خيولا وليوثا ومن دون طلبها سيولا وغيوثا ولا تحسبن استحسنتم كلمتك الباردة فنسجت على منوالها وقابلت الواحدة بعشر امثالها بل انيتك بما يغيبك فيهنك وبسمةك ما يصحك عن الاجابة ويصحتك فتعلم به ان هذه البسمة مستقر لسائر العلوم والفنون ومستودع لجوهر سرها المكثون الاترى ان البسمة اذا حصلت جملتها كان عددها سبعة مائة وستة وثمانين فوافق جملها ان مثل عيسى كادم ليس الله من شريك بحساب الالف التي بعد لاي الجلالة ولا اشرك بربى احد اهدى الله لنوره من بناء باسقاط الف الجلالة فقد اجابتك البسمة بمالم تخط به خبرا و اجابتك بمالم نستطيع عليه صبرا انتهى ملخصا من تعريفات ابي البقاء الكفوي في تعريف الابن (المشهور ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة وقال الامام الصغار الحنفي في تلخيص الادلة لا يقال انه تعالى فعل ذلك لعله تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا بل يقال انه فعل ذلك للحكمة ولا تكون الحكمة عللة ولولم يخلق العالم كان جائزا ولم يكن خارجا عن الحكمة لكنه قال المولى صدر الشريعة افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة فان بعثة الانبياء لا هتداء الخلق واظهار المعجزات فن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح كاجاب الحدود والنصوص شاهدة على ذلك ولذا كان القياس حجة واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث اقول كل فعل من افعاله مشتمل على حكمة ومصلحة مترتبة عليه في علمه

تعالى فالفرق بين فعل دون فعل غير ظاهر (من مجموعة الحفيد) وبعضى كوند ابليس قوت واهمه است و مراد ازين كه ملائكة سجدة آدم عليه السلام كردند و ابليس نكرد آنست كه جميع قوى منقاد نفس ناطقه اند مكر وهم كه معارض اوست وشيخ محي الدين در فض الياسى كويد الوهم هو السلطان الاعظم في هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه جاءت الشرائع المنزلة فنسبت ونزعت شبهت في التنزيه بالوهم ونزعت في التشبيه بالعقل اشرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضي مير حسين الميبدى (فتح صوفيه كويند ولايت در لغت قريبست ودر عرف تخلق باخلاق الهى وفتابعد البقاء وصحوبعد المحو ونبوت ظاهرست وولايت باطن وماخذ نبوت نبي ولايت اوست وماخذ ولايت ولي نبوت نبوت ورسول اكل از نبوت ونبي اكل از ولايت اما نبوت رسول اكل از رسالت اوست وولايت نبي افضل از نبوت اوست چه ولايت جهت حقيقت است ونبوت جهت ملكيت ورسالت جهت بشرية وفقها كويند هر كه كويد ولي افضل از نبوتست كافرست ونهايت عقل بدايت ولايتست وجناحه عقل را بديهي ونظري هست در طور ولايت مثل ان واقعت ونهايت ولايت بدايت نبوتست ما بمنابه جنديم وولي بمنابه طفل ونبي بمنابه بالغ تا بكار ديكر متولد نميشوم واز منجيه طبيعت بيرون غيرويم بفضاء عالم ملكوت نميتوان رسيد قال عيسى عليه السلام لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين * خواجه محمد بن علي حكيم زمذى وشيخ سعد الدين جوى گفته اند نهايه الانبياء بديا الاولياء يعنى بدايت ولايت ولي متابعت ومطابعت شرايعست كه نهايت كار نبوتست ونبوت وولايت بلكه جميع مقامات غير كسي است ومقتضى فيض اقدسست وظهور آن بدرجيه محصول شرائط ووسائط محبوب رادروهم هي اندازد وندارد كه كسي است (و فرق ميانة وحى والهام) آنست كه الهام بي واسطه فرشته است ووحى بواسطه اوست ولهذا احاديث قدسيه را با وجود انكه كلام الله اند وحى وقرآن نمخوانند ووحى كشف صور است متضمن كشف معنوى صرفست والهام كشف معنوى صرفست ووحى خاصيت نبي است والهام خاصيت ولي ووحى مشروط بتبليغست والهام نه واولياء چهار قسمند سالك محض ومجذوب محض وسالك مجذوب كه سالك او بر جذبه مقدمست ومجذوب سالك كه جذبه او بر سالك مقدمست جذبه من جذبات الحق توازي عمل الثقلين نه هر كه كرم لوك برميان بندد بمقام ولايت رسد ونه هر كه قدم درين بادي نه دزال وصال چشند

* خليلي قطاع القيا في الى الحى * كثير واما الواصلون قليل *

* اترجو وصالا من سلمى ولم تجد * بنفسى نال الوصال بخيل *

جناحه تن را غدا وصحت ومرض هست روح را هم هست وجناحه هر مرض

جسمانی راسخی و دوی خاصست که غیر طیب حاذق دقایق آن نداند هر مرض روحانی هم سببی و دوی خاص دارد که غیر انبیا و اولیا حقایق آن نداند اگر کسی را سودا غالب باشد و بمعالجه صغریه مشغول شود هلاک گردد و همچنین هر مرض روحانی علاجی دارد که ازان تجاوز نتوان کرد از مصطفی صلی الله علیه و سلم تفسیر (بذلهم من الله مالم یکنوا یحسبون) رسیدند فرمود که هی اعمال حسبوها حسنات فوجدوها فی کفة الایات پس چاره نیست از محبت ولی واصل و محبت هر شد کامل من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة و جناحه فیض و قار و رد دلالت بر احوال بدن دارند واقعه دلالت بر احوال نفس دارد و لهذا سالکان واقعات خود را بر شیخ عرض کنند و شیخ ترقی و تنزل نفس معلوم کند و بر طبق آن تعیین ذکر و غیر آن فرماید (فتح و لایت) چهار قسم است اول ولایت بنی که باطن نبوت مطلقه است ثانی ولایت مقیده هر بنی ثالث ولایت مطلقه هر بنی و آن در محمد صلی الله علیه و سلم منکات اقتباس ولایت انبیاست و در دیگر انبیا منکات اقتباس اولیاست و رابع ولایت عامه مطلقه که مخصوص نبوت نیست و هر یک را خاتمیت و خاتم قسم اول حضرت امیر المؤمنین علیست رضی الله عنه و لهذا فرموده است اگر اهل کتب اربعه جمع شوند حکم کنم بر هر یک از ایشان بکتاب او * و خاتم ولایت مقیده محمدیه بر عجم شیخ محبی الدین محمد بن علی بن محمد بن محمد بن العربی الحائمی الطائی الاندلسی و اتباع او نفس نفیس شیخست مؤید الدین در شرح فصوص کوید شیخ در اول محرم در اثبیلیه از بلاد اندلس بخجرات نشست و نه ماه طعام نخورد و در اول عید مأمور شد به بیرون آمدن و مبشر شد بآنکه خاتم ولایت محمدیه است و هم در شرح فصوص کوید من دلائل ختمیه انه کان بین کتفیه فی مثل الموضع الذی کان للنبی صلی الله علیه و سلم علامة مثل زراجله تائشة و تقعر یسع مثل زرر الجبله اشاره الی ان ختمیه النبوة ظاهرة و فعلیه و ختمیه الولاية باطنة و انفعالیة و شیخ در فتوحات میفرماید (شعر)

* لنا ختم الولاية دون شك * بورت الهائمی مع المسج *

و امام علامه محمد بن علی الترمذی الحکیم صاحب نوادر الامول که از اسکا بر اهل کشفست صد و پنجاه و پنج سوال نوشته که آن عهده حق جواب آن غیر خاتم الاولیاء بیرون نیامده در فتوحات مذکور است و بعضی در تفضیل شیخ زبان درازی بسیار میکنند و چاره این مردم در غیبت فراموشیست و در حضور خاموشی و ولایت او شب جمعه نیست و هفتم رمضان سه ستین و خجائنه بود و وفات او در شب جمعه است و در ربيع الاول سنة ثمان و ثلاثین و ستائة بود و قبرا و در صالحیه دمشقست قدس الله روحه و نور ضریحه از شرح دیوان علی رضی الله عنه للقائنی میر حسین

المبیدی شارح هداية الحكمة رحمة الله عليه (عقيدة) فی تحقیق معنی الولاية و ختمها اعلم ان المناصب كالنبوة والرسالة والولاية والخلافة والقطبية والغوثية وغيرها كلها ثابتة فی الحقيقة المحمدية قد يطلق علی روحه صلی الله علیه و سلم اولاً بالاجال ثم تفصیلاً فی طینته العنصرية قد اتفقوا علی ان کل اسم من اسمائه تعالى یقتضی حقیقة فی العلم و یسمی ثمة ماهیة و عیناً ثابتة و فی العین یسمی بالوجود العینی فکل اسم له مظهر و قد اتفقوا علی ان محمد صلی الله علیه و سلم مظهر اسم الله الجامع فیکون جهة الربوبية للعالم کلمه ظاهر و باطن فهو بمقتضى اسم الظاهر ربی ظاهر العالم و بمقتضى اسم الباطن ربی باطنه فله التربية السکاملة و لذلك قال خصصت بقائمة الكتاب لانها المصدرة بقوله الحمد لله رب العالمین فهو جمیع الجبرین وله الخلافة والقطبية والنبوة والرسالة والولاية التسمات من الله تعالى وهذه عنایة منه تعالى لیكون برزخائیه و بین الخلائق و لما کان یبغی ان تدوم هذه العناية و تقع فی کل زمان حسب ما ظهر من النور المحمدی صور الانبیاء علیهم السلام لتظهر الشرائع فی کل عصر حسب ما هو مقتضى الحكمة البالغة فالخليفة واحد بالنظر الی جهة وحدة المصدر متعدد بالنظر الی صور الکثرة و الیه اشار بقوله و المناصب كلها اصالة و بالذات الحمد صلی الله علیه و سلم و بالفرعية و التسع لغيره من الانبیاء و الرسل و الاولیاء و هو بنی و آدم بین الماء و الطین لان روحه صلی الله علیه و سلم اول المخلوقات و ارواح غیره مخلوقة من روحه كان نبیائین الارواح و نبوة غیره لم یتحقق الا حین بعث نبوة غیره مظهر من مظاهر نبوته صلی الله علیه و سلم و لما کان حال الولاية کمال النبوة فی ان ثبوتها اصالة له صلی الله علیه و سلم و بالتبعیة لغيره قال و کذا الولاية و هو صلی الله علیه و سلم ولی و آدم بین الماء و الطین و علی هذا جمیع المناصب ثم لما اشتهر الاشکال فیما بین المشتغلین بمطالعة الفتوحات حیث ذکر ختم الولاية فی مقام علی عیسی علیه السلام و فی مقام علی محمد المهدی رضی الله عنه و فی مقام علی نفسه و فی المعنی الواحد لا یکن تعدد الختم و ما نضل الولاية - فی تیز الختم و یظهر وجه التعدد اراد الشیخ المحقق قدس سره رفعه یمیان اصناف الولاية اولاً ثم اعطی کلاً حظه ثانیاً و الیه اشار بقوله ثم اعلم ان الولاية عبارة عن الجهة الباطنية مع الحق تعالى و هی ان الولاية قسمان قسم هی ولایت وجودیه شاملة لجمیع الموجودات اذ کل موجود نسبة مع حضرة الوجود المطلق فی هذه الولاية ابلیس ایضاً ولی و لهذا قال لما قال الله تعالى و رحمتی ای الرحمة الوجودیه و سعت کل شیء و اناشیء و الیه اشار بعد قوله تعالى (ولکل وجهة هو مولى) لقوله قاله ولی الكل و الکل ولی الله و هذه الولاية لا تقطع ابداً اذ الوجود ابدی و نسبة الوجود لا تنفک عنه و قسم آخر من الولاية و هو منصب من المناصب ای

لها الاختصاص بموجود دون موجود وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهي اى
الولاية المنصبة اربعة انواع ولاية عامة شاملة لكل من قال خالصا لا اله الا الله محمد
رسول الله وهي باطن هذا القول وهو الخلو ص الى المعبود الواحد بتوسلا
في فيوضه بمحمد صلى الله عليه وسلم وولاية نابعة لذاته صلى الله عليه وسلم من حيث
ذاته اى حقيقته المحمدية من جهة القابلية المحضة بحيث ينحصر عن القابلية ايضا
ويبقى محتاسا ذجا بحيث لا يبعده فيه تعين من التعينات واليه اشار بقوله الى مع الله
وقت لا يبعث فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وهو صلى الله عليه وسلم من افراد
المرسل فتدخل نفسه ايضا تحت عموم ولا نبي مرسل واذا انتفى النفس ما بقى
الا البحث فان قيل ضمير المتكلم في لا يبعث يقتضى بقاء اقول السالبة لا تقتضيه
سما اذا اشتملت على نفي نفسه اذ شوبتها مع نفيها تمنع فافهم وهي باطن الحقيقة
المحمدية وهي الاحدية والبحت الساذج كما مر وولاية هي باطن النبوة من حيث هو نبي
اى تبليغ الاحكام الشرعية واظهارها فانه المقصود من البعث المخصوص وصدقه
لا يتوقف على ظاهرها النبوة ولهذا اصبحت ختمه على المهدي رضى الله عنه كما ياتي
وولايته هي باطن الرسالة من حيث هو رسول فختم منصب من هذه المناصب
عبارة عن كمال ظهوره في شخص بحيث لم يظهر بعده املا قال فيما نقل عنه بذلك
المشابة فلننفي فردان احدهما ان لا يظهر بعده اصلا كما في ختم النبوة والرسالة على
نبينا صلى الله عليه وسلم وثانيهما ان يظهر لكن لا بذلك الظهور كما في الولاية
الذاتية فانها وان ظهرت لكنها ليست كمال الظهور كما في الشيخ محيي الدين ابن العربي
قدس سره حيث فشت كلمة الوحدة الوجودية منه بلاقبض في البيان لكن
نفس ظهورها دائم في الاولياء المتوسلين بقطب العالم ولا يلزم من هذا تفصيله
على من عدا بل ربما يكون عدم اقسامها في الاولياء الكاملين بسبب غلبة نسبة
الولاية النبوية على الذاتية بحيث تظمس تحت شمسها وهذا عين الموافقة
وكمال القرب مع حضرة النبي صلى الله عليه وسلم وكل مبسر لما خلق له لانفرد
بين احد من اوليائه كما اشار اليه بقوله ولما كانت هذه المناصب كلها في نبينا
صلى الله عليه وسلم منظمة تحت شمس النبوة لم يظهر حكمها على الوجه
المذكور وكانت النبوة والرسالة قد ختمت عليه صلى الله عليه وسلم وبقي من المناصب
ما بقى فاراد الله ان يحفظ اسمه عليه السلام بحفظ الختمية فيما بقي من المناصب فاول
منصب ختم وهو على كرم الله وجهه هي الخلافة كما ظهرت اولا في آدم عليه
الصلاة والسلام لقوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة ولما كاد ان يقال اني
نكمت في تقديم ختم الخلافة على ختم المناصب الباقية قال لان في الخلافة معنى
الرسالة كما نص الله تعالى له اودع عليه الصلاة والسلام بقوله انا جعلتك خليفة

اى رسول لا ينبغي ان يكون ختمها تلويحتم الرسالة ومنصب الامامة ختم على اولاده
رضي الله تعالى عنه بمعنى ان كمال ظهور الامامة تحقق في اولاده بحيث لا يظهر
منه في غيرهم وهذا لا ينفي عن غيرهم ثم ختم الولاية الذاتية اى كمال اقتضاء الوحدة
الوجودية على الشيخ محيي الدين ابن العربي رحمه الله ثم ختم ولاية النبوة على المهدي
اللهم قريب زمانه ان تم الاقتضاء له ثم ختم ولاية الرسالة على عيسى عليه السلام ثم
ختم الولاية على خاتم الاولاد ويكون مولده في الصين ويسرى العقم في الرجال والنساء
فاذا قبضه الله ومؤتى زمانه بقي من بقى مثل اليها ثم لا يحلون حلالا ولا يحرمون
حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة مجردة عن العقل والشرع فعليه تقوم الساعة
وباقى المناصب التي لم يختصها فعلى من يشاء من عباده والله اعلم بالمناصب التي
يختص بها وبمواضع الختم وقوابله من شرح عقائد فيروز الصوفي الاكبر ابادي
(الحقيقة المحمدية) في الذات مع التعيين الاول فله الاسماء الحسنى كلها وهو الاسم
الاعظم من التعريفات للسيد الشريف (عقيدة) انه تعالى في حدا حديته كان منزلها
عن جميع الشؤون حتى الكمون والبروز فوقع نظره بذاته على ذاته فعلم ذاته لذاته فاذا
هي قابلية مطلقة للوجوب وصفاته والامكان ومتعلقاته وهي الحقيقة المحمدية
المسماة بالوحدة والبرزخ الجامع فاذا وجدت كانت الوهية فعلية وتسمى احدية
ايضا اما بالابدان وعلما يطلق لفظ الله وامانة نصيلا بصفاته القديمة المناسبة لتلك
المرتبة الكريمة وهي المدعوة بمرتبة الصفات واذا امتكنت باقتضاء حضرة
الوجوب اجمالا وتفصيلا لا تظلالها ومظاهرها كانت خلقا منفعلا اجمالا وتفصيلا
ويطلق عليها الواحدية كما تطلق على جميع ما بعد الوحدة فقد تحقق عند العارفين
المحققين المتحققين بالحق في جميع المراتب ان المطلق وهو لا بشرط شيء وفوق المراتب
ست مراتب الاولى الاحدية البحت التي لا اهم ثمة ولا رسم وهي بشرط لاشي والثانية
مرتبة القابلية المطلقة عن تخصيص الوجوب والامكان وتسمى حدا فاصلا
لتكونها واسطة بين القابل والمقبول وبرزخا اكبر وحقيقة محمدية بالنظر الى
الصورة المحمدية صلى الله عليه وسلم والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة
عن شوائب النقص واثار الامكان وتسمى الوهية وعلما يطلق لفظ الله جل عن
ان يشاركه غيره فيه الرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على
التفصيل وتسمى الجبروت والخامسة مرتبة الامكان وهي المحتاجة الى الواجب
تقدم في وجودها والسادسة مرتبة الكائنات تفصيلا الى الجوهر مفصلا الى
اقسامه والعرض كذلك والعارفين للكامل هو المراتب هذه المراتب ولا ينظر
فيها الا واحد اوه لا بشرط فالمراتب متعددة غير محصورة والمرتب واحد فلو جعل
المرتبة مرتبة مقصورة بالرؤية صارت حجابا عنه فانظر اليه واليه الابواب سبحانه

من فعل فسماء حقا وانفعل فسماء خلقا وجل من الطغ ذانه فديعاه ربا واكشف
نفسه فديعاه عبدا واذا عرفت الحقيقة قل في السكون ما شئت واسكت واسكن
في الحيرة ان لم تشأ فهو هو هو وانتم ايما كنتم (من عقائد الصوفية) اعلم ان مسئلة
وحدة الوجود طريق ضل بها دون كمال الفضل والفتح الالهي محدود حتى اشبه
على اكثر المتقدمين والمتأخرين تصورها فضلا عن التصديق بتحقيقها مع ان تصورها
غير مستلزم لتصديقها فاعلم بالله ومن الله ان حقيقة كل شيء ما به هو هو ووجد عرفان
ان الحقيقة حقيقة له ان فرض عدمها مع تقرر يكون محالا نظرا الى نفسه
والخارج اللازم وان كان نيبا يمكن فرض رفعه نظرا الى مرتبة المألوم نفسه وان كان
المفروض محالا نظرا الى كونه لازما فتنظر ان الوجود المطلق لا بمعنى السكون
المصدرى ولا بمعنى مبدأ الاثر الخارجى بل بمعنى الثابت المحض مطلقا عنهما وعن
الوجود المتعارف خارجيا او ذهنيا وعن التقوم والتقرر المتحقق في فصل الماهيات
المتحصلة من حيث هي هي فانها في تلك المرتبة وان كانت عارية عن اعتبار الوجود
الزائد وكذا العدم المقابل له لكن اليقين حاصل بانها ليست نفيًا محضًا واما
مطلقا والامام ص التوجه اليها نظرا الى انفسها والثاني باطل فان قلت التوجه هو
الوجود الذهني قلت معلوم بالبداهة ان المتوجه اليه لا بد له من ثبوت ما يتوجه
اليه فان قيل اذا كان العلم ازليا فلا سبق ثمة قلت لا كلام في السابق بل في عينية
الوجود فنقول الوجود العلي اما عين حقيقة المعلوم فثبت ذاتية الوجود واما غيرها
متعلق بها فلا شك ان تعلقه بالمتعلق المطلق لا يمكن ارجع الى المبدأ الجامع لجميع
الاشياء من الماهيات والوجودات والتشخصات بحيث يكون فرض عدمه مع
ثبوت شيء منها في نفسه محالا للقطع بان ما مر به في نفس الماهيات يذني بانتفائه
وايض الوجود الذي به تصير الموجودات موجودة امر حقيقي متحقق في نفسه
ليس معدوما محضًا وان قال به الف فرقة فان جميع الاشياء يتحقق به فبابه التحقق
اولى بالتحقق غاية الامر انه لقوة تحققه لا يحتاج الى تحقق زائد يتحقق به فان كان زائدا
على الماهيات فلا شك انه وجود مفاض متحقق في نفسه ولا ريب في ان ثبوت امر
يتحقق في نفسه شيء فرع ثبوت نفسه وهذا امر يحكم به العقل قطعًا مطلقا
بدون فصل بين شيء وشيء ولا استثناء للوجود اذ بعد حصول القطع الكلي لا يتصل
به الاستثناء قطعًا فلو لم يكن للماهيات في انفسها ثبوت وان كانت الطغ من هذا
الثبوت المسمى بالوجود المتعارف لزم التسلسل في امور حقيقة لما تحقق وكذا
في التشخصات والوجودات فعلم ان مطلق الوجود وهو الثبوت المحض الجت سار
في نفس الماهيات والوجودات والتشخصات لا تفاوت في نفسه فهو المعروف
في مرتبة ظهوره بالماهيات وهو العارض بظهوره في الموجودات الفاضة وهو

المتشخص وهو الشخص فاعرف انه حقيقة مطلقة جامعة لكل شيء فها من شيء الا
وهو ظاهره وهو هو الا بهذا القيد اذ لا بشرط لا يتقيد بشيء فهذا هو وحدة الوجود
وذلك لان الثبوت الجت لا تفاوت فيه فانك تتيقن بان الممكن ثابت والواجب تعالى
ثابت ولا يخفى في نفس الثبوت المطلق وهي الحقيقة الجامعة وينكشف الامر بتقديم
مقدمتين احدهما ان الحقيقة لا بشرط شيء لا يعتبر فيها شيء من الوحدة والكثرة
ولا الكلية والجزئية ولا العينية ولا الغيرية الى غير ذلك من المتقابلات فاذا استلنا عن
الوجود من حيث هو هو بلا اولى لم يكن الجواب الا السلب لا شيء كان لا على ان
هذا السلب معتبر فيه اذ في مرتبة الذات لا يعتبر اي ايجاب او اي سلب وثانيهما ان مالا
يعتبر فيه شيء من المتقابلات بل هو فوق كل متقابلين وقابل لكل منهما يكون في كل
منها عينه لكن لا بعينية معتبرة فيه حتى يشا في اتحاد عينيه بظهور آخر فان
العينية والغيرية ايضا من جهة المتقابلات المسلوية الاعتبار عنه والنفس انما تقبض
عن الايقان بثبوته في كل بسبب تقييده بقيد الوحدة والكلية اولا او حبه حين
ظهوره بعين مظهر مخصوص في تلك العينية ثانيا فنقول كيف يكون شيء
واحد كثيرا او كليا جزئيا ولو كان عينا لهذا لم يكن عينا لذلك والالكان هذا عين
ذلك وكل ذلك بسبب الغفلة عن الاصل وهو المطلق حتى عن الاطلاق والوحدة
المقابلة للكثرة فان قيده بواحدة منهما انقبضت بنفسك وانجست في نفسك
وهو قيد عليك وهو منزوع عن القيد وهو الواسع العظيم وهو الظاهر في كل المظاهر
والباطن في كل البواطن ونظرا الى هذا قال الله تعالى وهو الظاهر والباطن
فانك لو خليت عقلك السليم عما يقال او قيل من الصرف والتأويل تثبتت بان كل
شيء اما ظاهر او باطن وهو يدعي واستغدت من النص المذكوران كل باطن وظاهر
هو فانتجت نتيجة حقة وهو كل شيء هو لكن بالنظر الى المطلق الجامع لا الواجب
تقدم من الخاطلة والاتحاد بالممكن اذ قد تحقق عند المحققين ان لفظ الله كما اطلق
على مرتبة الواجب تعالى وهو الاشهر يطلق على المطلق الجامع الذي هو فوق المراتب
كايحيى وقد قال السلف الصالح والاشعري لا بد من بقاء المتشابهات على ظاهرها
وانما هو بحسب المطلق واذا تحقق الامر عقلا وتقللا بل شهودا فاعرف ان التباين
المفهوم من الكتاب والسنة بين مرتبتي الواجب والممكن هو الحق لا ريب فيه
وهو معتقد العارفين بل لا توحيد بينهما نم يحصل بسبب الاعمال الحققة اوبدونها وهو
عز و ما ذلك عليه بعز القرب الى جنابه تعالى بحيث تمنحني رؤية العبد نفسه
مطلقا ويقي كالجناد بلا شعور عن نفسه وعن الانجلاء لكنه في الحقيقة ليس اتحادا
ولو اريد من الوحدة الوحدة الشهودية بحيث ان العاشق لا يتخيل غير محبوبه
او الوجودية مجازا بسبب ان الممكن لا وجود له بنفسه انما وجوده مفاض عنه تعالى

فلا كلام فيه فتحقق بالوحدة ولا تقع في غلط ان هذا هو الواجب المعبود الخالق القديم
والالزم للاتحاد بين العباد والمعبود تعالى الواجب عن ان يتحد مع الممكن وتنبه واحفظ
نفسك فان هذا مدحض لكثير من المتقين والله يختص برحمته من يشاء فخصص
بمعرفة ان ذلك المطلق مع اطلاقه عن قيدي التقييد والاطلاق تكون مرتبة قيد
عدم تقييده بتعين اي تعين كان حتى القابلية ايضا مقدمة على التقييد بسائر
ما بعد الوجود المطلق وان كان التقدم رتبة فقط تلك المرتبة تسمى احدية لكنها لا تكونها
بشرط لا مطلقا لا تكون مدركة بل لا يتوجه اليه العقل اصلا والالم تبقى بشرط لا فاذا
اخرجت في تحقيق بعض المحققين عن سلسلة نظم المراتب ثم بعدها اول المراتب التي
يتعلق العلم بها وهي قابلية المطلق لكل شئ قابلية مطلقة عن قيدي الوجوب
والامكان وعن كل شئ حتى قال بعض المحققين هذه القابلية المطلقة شاملة لقابلية عدم
القابلية ايضا وسيجي تحقيقه وانما تقدمت هذه للعلم الضروري بان المطلق لو لم يكن
قابلا للتقييد لما حصل القيد اي قيد كان فان قيل فالقابلية ايضا قيد لا بد من قابلية
فوقها قلت المراد مطلق القابلية فلا يمكن سبق فرد منه عليه ثم لاشك ان الواجب
اول واولى من الممكن فتقدمه على الممكن ايضا ضروري ثم لا ريب في ان الاول
لا بد ان يكون صفاته كاملة والكمال الاعلى على ما هو عديم العدم فيكون
موصوفا بصفات ازلية ابدية ومعلوم تقدم الشئ على صفاته ثم تلك الصفات اقتضت
مرتبة الامكان حتى تظهر عليها آثارها وهي ايضا لا توجد بدون الصفات
اللائقة فصارت كل من الوجوب والامكان مرتبة في الاجمال والتفصيل فقد ثبت
للمطلق وهو لا بشرط وفوق المراتب وبطلق عليه لفظ الله والحق وهو الاحدية
والصت المطلق والذات الغنية والذات ايضا مراتب مرتبة بالترتيب الطبيعي
الاولى الاحدية التي لا اسم ثم ولا رسم وهي بشرط لا وبطلق عليه لفظ الله وما بعده
كأمر والنسبة المرتبة القابلية المطلقة وتسمى حدا فاصلا وبرزخا كبر وحقيقة
محمدية بالنظر الى مناسبة محمدي على الله عليه وسلم لكونه واسطة بين الواجب
والممكن والثالثة مرتبة الوجوب وهي المقدسة عن شوائب النقص وآثار الامكان
وهي من حيث قطع النظر فيها عن الصفات الوهية مجله وبطلق عليها الاحدية
والجنت والحق وهو لفظ الله وهو أشهر في العرف العام جل عن ان يشاركه الممكن
في اطلاق هذا اللفظ فان قيل فكيف قابليهما قولوا فتم وجه الله قلت هذا بالنظر
الى الاطلاق لا قيد الامكان والرابعة مرتبة الاسماء الحسنى والصفات العليا على
التفصيل وتسمى الجبروت والهيبة مفصلة والخامسة مرتبة الامكان الجمل وهي
المتأججة الى الواجب تقدس وتعالى في وجودها السادسة مرتبة الكائنات
وهي تفصيل الامكان الى الجوهر مفصلا الى اقسامه والعرض كذلك فتحقق يا حافظ

المراتب ان مرتبة الوجوب والامكان متقابلتان ليست واحدة منهما متعددة
بالاخرى بل الثانية معلولة للاولى وكيف واتحاد التشبيه مع التنزيه متمتع عقلا
ونقلا والقول حقيقة بهذا الاتحاد الخاد فان قلت ان تحقيق معناه على ما قاله
السيد في حاشية شرح التحرير القديم ونذكره بتمامه ملخصا ليظهر كمال حسن سعيه
وسعى مشايخه هو هذا كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان فانه ما لم ينضم اليه
الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير
للوجود في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي هو الوجود فهو
يمكن اذ لا يعني بالامكان الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير
للوجود فهو ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفاهيم المغايرة للوجود
بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو عين الوجود الموجود بذاته
ولما وجب ان يكون الواجب جزئيا حقيقيا فالوجود جزئي حقيقي تكون ماهيات
الممكنات موجودة به بمعنى ان لها نسبا مخصوصة الى خصرة الوجود القائم بذاته
المنزه عن العروض لغيره والتعدد والانقسام وتلك النسب على وجوه شتى وانحاء
مختلفة يتعذر الاطلاع على حقائقها فالوجود متعدد والوجود واحد ويسمى هذا
الوجود مطلقا ايضا بمعنى المعري عن الانضمام الى غيره فعلى هذا لا يتصور عروض
الوجود للماهيات الممكنة ثم قال هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا
وقال لا يعلمه الا الراضون في العلم وهذا كذا قال صاحب ادلة التوحيد وغيره
من بعض الفضلاء المتأخرين ثم قال السيد فان قلت المتبادر من الوجود والمفهوم
الكلاني فلا يكون جزئيا حقيقيا وايضا الموجود ما قام به الوجود كما اشهر
في كلامهم فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه احد قلت الجواب عن الاول ان الكلام
في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر اليه الاذهان من مدلول اللفظ فانه يجوز ان يكون
مفهوما كلياً وعارضا اعتبارا بتلك الحقيقة المنتزعة عن الاشتراك في حد ذاته
كفهوم الواجب بالقياس الى حقيقته وعن الثاني ان الممنوع هو مخالفة البرهان
وما يؤدي اليه لا الاشتراك في السنة الاقوام بتعويبه الاوهام وقد قال في اولي الحواشي
ان الوجود حقيقة مشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة
بذاتها وهي حقيقة الواجب تعالى وكون غيرها موجودا بمعنى ان تلك الحقيقة
المنتزعة القيام بغيره نسبة مخصوصة الى الغير ثم قال بردان المحتاج في كونه
موجودا الى غير هو موجوده يمكن لا يحتاج الى غير هو وجوده واجاب بانه لا معنى
للممكن الا المحتاج في موجوديته الى غيره سواء سمي ذلك الغير وجوده او موجوده
واقنتي اثره في جميع ما ذكره الجاهل في شرح رباعيته وغيره قلت هذا الكلام وان كان

لهامكان بعيد عن البدهة الجبولة على اثبات الوجود المفاض على الماهيات
حقيقة ليس تحقيقا للتوحيد الحقيقي الذي هو مقصود الموحدين اذ المفايزة بل
المباينة حيث تدبنة لا تخفى على من وصل اليه ضوء شمس المعرفة وقد تبين لكم
ايها الطالبون الصادقون ان مرتبة الوجوب والامكان متقابلتان لا حاصل
من صرف النية الى توحيدهما مع انه لا يمكن نعم يمكن في وحدة الشهود كما
يمكن لا علاج لمن صرح بوحدة الوجود واراد اثباته بالنظر الى مرتبة الواجب
تعالى والسيد الشريف قد وصل اليه كلام الموحدين لكن ما قرر على تحقيقه
فانه قال في تلك الحاشية بعد هذا الكلام فان قلت ماذا تقول فيمن يرى ان الوجود
مع انه حقيقة الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها ولا يخلو عن
شي من الاشياء بل هو حقيقة واعينها وانما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات
اعتبارية قلت هذا طور وراطور العقل لا يتوصل اليه الا بالمشاهدات الكسفية
دون المناظرات العقلية وكل ميسر لما خلق له ثم كلامه ولعل الله وفقه للوصول
الى تلك المرتبة بعد هذا الكلام كما وفق الحامي بفضل السامي حيث قال في شرح
كلام الشيخ في القصوص في قص ادريس عليه السلام وكل ذلك من عين واحدة
اي من الخالق والخالق منها فان الحقائق ثلاث حقيقة فعالة مؤثرة واحدة عالمية
واجبة وهي حقيقة الله الخالق سبحانه وحقيقة منفعة متأثرة متكررة ساقلة ممكنة
وهي حقيقة العالم المخلوق وحقيقة نائلة جامعة بينهما فالله من وجه واحدة من وجه
منفعة من وجه كثيرة من وجه وكذا في سائر الصفات المتقابلة وهذه الحقيقة احدية
جمع الحقيقتين ولها مرتبة الاولوية الكبرى والاخرية العظمى وهي العين الواحدة
التي انشأت منها اشياء الخالقية والمخلوقة انتهى واذا تحققت معرفة الحقائق
وحقيقتها فكيف ينس علىكم امر الحقيقة الوجوبية عن امر الحقيقة الاحدية
المطلقة وقد ذكر الشيخ ابن عربي قدس الله سره في الباب السادس من الفتوحات
اعلم ان المعلومات اربعة خلق تعالى الى ان قال ومعلوم ثاني وهو الحقيقة
الكلية التي هي للحق والعالم لا يتصف بالوجود ولا بعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم
وهي في القديم اذا وصف بها قديمة وفي المحدث اذا وصف بها محدثة لا تعلم المعلومات
قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة فان وجد شيء من غير عدم متقدم
كوجود الحق وصفاته قبل فيها موجودة قديمة وان وجد شيء من عدم كوجود
ما سوى الله وهو المحدث الموجود بغيره قبل فيها محدثة وهي في كل موجود بحقيقتها
وانها لا تقبل التعزّي فافهم كل ولا بعض ولا يتوصل الى معرفتها بمجردة عن الصورة
بدليل ولا برهان فمن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى وليست موجودة اي
يوصف القديم فيكون الحق قد اوجدنا من موجود قديم فيثبت لنا القديم وكذلك

ليعلم ايضا ان هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا العالم بالتأخر عنها
ولكن كلاهما اصل الموجودات عموما وهي اصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق
به اي الحق الذي يخلق به كل شيء فان قلت انها العالم صدقت او انها ليست العالم
صدقت او انها الحق صدقت او ليست الحق صدقت تقبل هذا كله وتعدد بتعدد
اشخاص العالم وتبذره بتبذره الحق انتهى واذا ارتفع الالتباس عن الحقائق فكيف
توهم ان هذه العوالم وجودها وهمي لا ثبوت له اصلا والوجود منحصري في الواجب
وقد تسع ربنا ما خلقت هذا باطلا بل الوجود المطلق وهو الحق على ما عرفت كما تحقق
بالواجب فظهر بالممكنات ايضا فالممكنات حقيقة بذلك الحق نعم قد تسع من بعض
العرفاء ان الوجود الحقيقي منحصري في الواجب وان العوالم خيالات لا يمكن فهمه
بتوقف على معنى الخيال والوجود الحقيقي لا توهم من مالمس له ثبوت في نفس
الامر وانما هو كاشاب اغوال بل هو امر موجود في نفس متبدل ومتغير من عدم
الى وجود وبالعكس وهو حقيقة الخيال وكذا الوجود الحقيقي ليس بمعنى مطلق
ما في نفس الامر والابطال ذلك الحصر اذ لو صح كان عالم التبدل وهما باطلا وقد بطل
بما تقدم او واجبا بلا مغايرة اصلا وهو بين البطلان وكيف يتوهم ذلك والا
لم يكن بين مهزة موسى ومجر مصر فرعون فرق بل بمعنى الموجود الازلي الابدی
الدائم الذي لا تبدل له ولا تغير بوجه ولا ريب في انحصاره في الواجب تعالى
ولا كلام فيه وهو انحصار من حقيقة الوجود المطلق عن الدوام والتغير الذي
ظهر في كل شيء بذلك الشيء وكل شيء موجود به سقا وكل شيء متحقق في مرتبة لا يتعد
بمرتبة اخرى فتوهم ان هذه العوالم توهمان محضة توهم محض ومجرد ارتباب وتوهم
ان ذات الواجب عين كل شيء وتظهر به باطل واجب الاضطراب فان رايتم في كلام
الشيخ او غيره من اهل الكشف الحقيقي ما يكون ظاهرا في اتساع وحدة الوجود
الى الواجب ففهم ان الواجب بحقيقة المطلقة التي هي حقيقة كل شيء تظهر بكل
شي لا بد انه وتعينه الوجوبي فان النص يحكم على الظاهر وقد انص بما ذكرنا كاشفا
عماتقدم في الباب السابع والسبعين منها حيث قال من لا يعرف مرتبة الخيال
فلا معرفة له بجملة واحدة وهو الركن من المعرفة اذ لم يحصل للعارفين فيما عندهم من
المعرفة راحة الى ان قال ولا وجود حقيقي لا يقبل التبدل الا ذات الله تعالى فاني
الوجود الحقيقي الا الله تعالى وما سواه فهو في الوجود الخيالي واذا ظهر الحق
في هذا الوجود الخيالي ما يظهر الا بحسب حقيقة لا بد ان الله التي اهل الوجود الحقيقي
الى ان قال فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة او البطيئة فكل
ما سوى ذات الحق خيال مائل وظل زائل ولا يبقى كونه في الدنيا والاخرة وما بينهما
ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله اعني ذات الله تعالى على حالة واحدة

بل تبدل من صورة الى صورة دائماً وليس الخيال الا هذا انتهى واذا تحققتم بمعرفة
الوجود الحقيقي والخيالي والوجود المطلق الجامع لها وهو حقيقة الواجب وحقيقة
كل شيء وان الواجب ظهوره في كل شيء بحسب حقيقته المطلقة لا بذاته المعينة
فعاهدوا الحق معاهدة صدق على اتصال اعيانكم الى تلك الحقيقة كيلا
تعدوا عن الحق ولا تقعوا في تيه الضلال فاذا جاءكم الحق من ربكم فتنبهوا ايها الرجال
الذين صدقتم ما عاهدتم الله عليه وشمروا عن ساق الادب واقتضوا الخب واذهبوا
الاعيان الى من لا عين له وهو عين الكل وهي الذات الغنية لا بقيد الغنى بل مرفوعة
القيود كلها فان قيد الغنى من خواص حضرة الواجب تعالى ولورميتم بهم الفقر الى
نعين وفيكم الغنى عن التعينات والعالمين فلا يكون وراء الواجب تعالى مرمى والى
ما ذكرتم اشار الشيخ في الفتوحات حيث قال في الباب السابع والسبعين
في الفصل الرابع في الجواب عن اسئلة الامام محمد بن علي الترمذي وليس وراء الله
مرمى فان قلت فالذات الغنية عن العالمين وراء الله قلت ليس الامر كما زعمت
بل الله وراء الذات وليس وراء الله مرمى فان الذات متقدمة على المرتبة في كل شيء
بما هي مرتبة فليس وراء الله مرمى انتهى (الى هنا من مقدمة شرح عقائد الصوفية
المنسوبة لقيروز الصوفي الا كبرابادى لابن وجيه الدين الكجراتي قدس الله
ارواحهم)

(بيان معنى النفس والروح والقلب والعقل وما هو المراد بهذه الاسماء)
اعلم ان هذه اربعة اسماء تستعمل في هذه الابواب ويقل في فحول العلماء من يحيط
بمعاني هذه الاسامي واختلاف معانيها وحدود سمياتها واكثر الاغاليط
منشاء الجهل بمعاني هذه الاسامي وباستراكها بين سميات مختلفة ونحن
نشرح من معاني هذه الاسامي ما يتعلق بفرضنا الاول لفظ القلب وهو يطلق لمعنيين
احدهما اللحم الصنوبري الشكل المودع في الجانب الايسر من الصدر وهو لحم
محسوس وفي باطنه تجويف في ذلك التجويف دم اسود وهو منبع الروح ومعدنه
ولسنا نقصد الان شرح شكله وكيفيته فلا يتعلق به الاغراض الدينية وانما
يتعلق بذلك غرض الاطباء وهذا القلب موجود للبهائم بل هو موجود للميت
ونحن اذا اطلقنا القلب في هذا الكتاب لم نعن به ذلك فانه قطعة لحم لا قدر له وهو
من عالم الملك والشهادة وقد تدر ككه البهائم بحاسة البصر فضلا عن الادميين
والمعنى الثاني هو لطيفة ربانية روحانية لها هذا القلب الجسماني تعلق وتلك اللطيفة
هي حقيقة الانسان وهو المدرك العالم العارف من الانسان وهو الخاطب والمطالب
والمعاقب ولها علاقة مع القلب الجسماني وقد تحير عقول اكرنا الخلق في ادراك وجه
علاقته وان تعلقه به يضاهي تعلق الاعراض بالاجسام والاصناف بالموصفات

او تعلق المستعمل للالة بالالة او تعلق المتكهن بالمكان وشرح ذلك مما نتوقاه لمعنيين
احدهما انه متعلق بعلوم المكاشفة وليس غرضنا في هذا الكتاب الا علوم المعاملة
والثاني ان حقيقة يستند على افشاء من الروح ولم يسكن فيه رسول الله صلى الله عليه
وسلم فليس لغيره ان يتكلم فيه والمقصود ان اذا اطلقنا القلب في هذا الكتاب اردناه
هذه اللطيفة وغرضنا ذكر اوصافها واحوالها لا ذكر حقيقتها في ذاتها وعلم المعاملة
يقفقر الى معرفة صفاتها واحوالها ولا يقتصر الى ذكر حقيقتها (اللفظ الثاني الروح
وهو ايضا يطلق فيما يتعلق بخمس غرضنا لمعنيين احدهما جسم لطيف متبعه
تجوزف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضواري الى سائر اجزاء البدن
وجريانها في البدن وفيضان انوار الحياة والحس والبصر والسمع والشم والذوق منها
على اعضائها ايضا هي فيضان النور من السراج الذي يداو في زوايا البيت فانه
لا ينشئ الى جزء من البيت الا ويستنير به فالحياة مثاله النور الحاصل في المحيطان
والروح مثاله السراج وسريان الروح وسر ككتها في الناطن مثاله حركة السراج
في جوانب البيت بتحريك محركه والاطباء اذا اطلقوا الروح ارادوا به هذا المعنى وهو
بخار لطيف انضجته حرارة القلب وليس من غرضنا شرحه اذ المتعلق به غرض
الاطباء الذين يعالجون الابدان فاما غرض اطباء الدين المغالين للقلوب حتى تنساق
الى جوارب الغالين فليس يتعلق بشرح هذا الروح اصلا (المعنى الثاني وهو اللطيفة
العالمية من الانسان وهو الذي شرحناه في احد معاني القلب وهو الذي اراده الله
تعالى بقوله ويستلوثك عن الروح قل الروح من امر ربي وهو امر عجيب رباني يهز
امكن العقول والافهام عن درك كنه حقيقته (اللفظ الثالث النفس وهذا ايضا
مشترك بين معان ويتعلق بفرضنا منها معنيين احدهما انه يراد به المعنى الجامع
لقوة الغضب والشهوة في الانسان على ما سبق في شرحه وهذا الاستعمال هو الغالب
على الصوفية فهم يريدون بالنفس الاصل الجامع للصفات المذمومة من الانسان
فيقولون لا بد من مجاهدة النفس وكسرها واليه اشير بقوله صلى الله عليه وسلم اعدى
عدوك نفسك التي بين جنبيك (المعنى الثاني هو اللطيفة التي ذكرناها التي هي الانسان
بالحقيقة وهي نفس الانسان وذاته ولكنها توصف باوصاف مختلفة بحسب اختلاف
احوالها فاذا سكنت تحت الامر وزايلتها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات
سميت النفس المطمئنة قال الله تعالى يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية والنفس بالمعنى الاول لا يتصور رجوعها الى الله تعالى فانه مبعده
عن الله تعالى وهي من حزب الشيطان واذا لم يتم سكونها ولكنها صارت
مدافعة للنفس الشهوانية ومعرضة علمها سميت النفس اللوامة لانها تلوم
صاحبها عند تقصيرها في عبادة مولاه قال الله تعالى ولا تسم بالنفس اللوامة

وان تركت الاعتراض واذعنت لطاعته بمقتضى الشهوات ودواعي الشيطان سميت
 النفس الامارة بالسوء قال تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء وقد
 يجوز ان يقال المراد بالامارة بالسوء هي النفس بالمعنى الاول فان النفس بالمعنى
 الاول مذمومة غاية الذم وبالمعنى الثاني محمودة لانها نفس الانسان اى ذاته وحقيقته
 العاملة بالله تعالى وبسائر المعلومات (اللفظ الرابع العقل وهو ايضا مشترك لمعان
 مختلفة ذكرناها في كتاب العلم والمتعلق بغرضنا من جلته معنيان احدهما انه قد يطلق
 ويراد به العلم بحقائق الامور فيكون عبارة عن صفة العلم الذي يحل القلب الثاني
 انه قد يطلق ويراد به المدرك للعلوم ويكون هو القلب اعنى تلك اللطيفة ونحن
 نعلم ان كل عالم فله في نفسه وجود هو اصل قائم بنفسه والعلم صفة حاله فيه والصفة غير
 الموصوف والعقل قد يطلق ويراد به صفة العالم وقد يطلق ويراد به محل الادراك اعنى
 المدرك وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل فان العلم عرض
 لا يتصور ان يكون اول مخلوق بل لابد وان يكون محله مخلوقا قبله او معه ولانه
 لا يمكن الخطاب معه وفي الخبر قال له اقبل فاقبل وقال له ادبر فادبر الحديث فاذا
 قد انكشف لك ان معاني هذه الاسامي موجودة وهو القلب الجسماني والروح
 الجسماني والنفس الشهوانية والعلم فهذه اربعة يطلق عليها الالفاظ الاربعة ومعنى
 خامس وهو اللطيفة العاملة المدركة من الانسان والالفاظ الاربعة يجمعتها تتوارد
 عليها فالمعاني خمسة والالفاظ اربعة وكل لفظ اطلق لمعنيين واكثر العلماء قد
 التمس عليه اختلاف هذه الالفاظ وتواردتها فتراهم يتكلمون في الخواطر ودية ولون
 هذا خاطر العقل وهذا خاطر الروح وهذا خاطر القلب فليس يدري الناظر اختلاف
 معاني هذه الالهام فلاجل كشف الغطاء عنه قد بينا شرح هذه الاسامي وحيث ورد
 في النقره آن والسنة القلب فالمراد به المعنى الذي يفقه من الانسان ويعرف حقيقة
 الاشياء وقد يكتفى عنه بالقلب الذي في صدره لان بين تلك اللطيفة وبين جسم القلب
 علاقة خاصة فانها وان كانت متعلقة بسائر البدن ومستعملة له ولكنها تتعلق
 بواسطة القلب فتعلقها الاول بالقلب فكانه محلها ومملكتها وعالمها ومطيتها ولذلك
 شبه سهل التسترى القلب بالعرش والصدر بالكرسی فقال القلب هو العرش والصدر
 هو الكرسي ولا تظن به انه يريد عرش الله وكرسيه فان ذلك محال بل اراد به انه مملكته
 ومجرى الاول لتدبيره وتصرفه فهما بالنسبة اليه كالعرش والكرسي بالنسبة الى الله
 تعالى اولا ولا يستقيم هذا التشبيه ايضا الا من بعض الوجوه وشرح ذلك ايضا لا يليق
 بغرضنا فلنختار انتهى الى هنا من احياء العلوم (في كتاب شرح عجائب القلب
 وهو الكتاب الاول من رجب المهلكات) اختلف الاولون والآخرين على مر الايام
 والاعوام في النفس الناطقة التي يشيرون بها كل احد بقوله تعالى زهاء الف قول

وهم فريقان فريق ينكر تجردها وفريق يقول به والمشهور من مذاهب المتكبرين
 لتجردها عشرة اقوال الاول لابن الراوندي انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير
 منقسم لتعلقها بالبدنات وليست بمجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون
 جوهر افردا في القلب لانه الذي يثبت فيه العلم الثاني انها قوة في الدماغ وفعل
 في القلب الثالث لجمع من الاطباء انها ثلاث قوى احدها جسم لطيف كالبحار في القوام
 حار معدنه القلب وهي الحيوانية الثانية جسم كالبحار لطيف القوام حار معدنه الكبد
 وهي الطبيعية الثالثة جسم لطيف بخارى حار معدنه الدماغ وهي النفسانية
 الرابع انها الهيكل المحسوس الخامس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيف
 السادس انها اعتدال المزاج النوعي السابع انها الدم المعتدل لان بكثرتة واعتداله
 تقوى الحياة وبالعكس الثامن انها الهواء اذ بانقطاعه طرفه عين تقطع الحياة
 فالبدن بمنزلة الرق المنفوخ فيه التاسع لعبد المالك بن حبيب انها جسم لطيف على
 صورة الانسان وله وجه ويدان ورجلان من داخل البدن يقابل كل عضو منه عضوا
 من البدن وهذه الاقاويل لم يبق عليها كما في المواقف دليل وما ذكره لا يصلح للتعويل
 عليه فلا يلتفت اليه العاشر انها جسم لطيف نوراني علوي ساري في البدن سريان ماء
 الورد في الورد والنار في الفحم والدهن في اللوز لا يتبدل ولا يتحلل حتى اذا قطع عضو
 من البدن انقبض ما فيه الى جميع الاعضاء لا يريد الا الطاعة ولا يختار الا العباداة
 لا يمنعه من الدخول الى المضائق فقد المسام ولا يدفعه عن الوصول الى الحقائق بعد
 المقام فهو في الممكات اشرف الاتسام وبه يليق ان يقال هو جسم لا كهذه الاجسام
 فانه لطيف لا كالهواء الضعيف قوي لا كالجر الكثيف والذي عندنا من الاجسام
 ان كان لطيفا كان ضعيفا وان كان قويا كان كشيئا وهذا هو المختار عند جمهور
 المتكلمين لوجود الاول انا نتحكم على الكلي بالجزئي فيلزم ان مدركه ما ومدركه الجزئي
 منها هو الجسم ليس الا كما في جميع الحيوانات الثاني ان كل واحد يقطع بان المشار اليه
 باننا حاضره هناك وقائم وقاعد وما ذاك الا الجسم الثالث انها لو كانت مجردة لكانت
 نسبتها الى الابدان على السواء فجاز ان ينتقل فلا يكون زيد الان هو الذي كان
 والكل كما في المقاصد ضعيف وظواهر النصوص لا تنفي القطع واما الاستدلال بانه
 لا دليل على تجردها فيجب نفيه فمع ضعفه معارض بانه لا دليل على تميزها فيجب
 نفيه ولهذا اختار حجة الاسلام الغزالي والامام الرازي والراغب وكثير من المسلمين
 ما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية المكاشفين ذوي التجليات القدسية انه جوهر
 فرد قائم بنفسه متعلق اول بروح قلبي يسرى في البدن فيقبض على الاعضاء قواها
 ومع ذلك هو غير متميز ولا قابل لاشارة حسية فهو من الحقائق الاسكانية لا من
 الجواهر المسكانية وانما تعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون

ادخاله فيه بالجزية والحلول لكن اشتغاله به كعشق طبيعي يرهقه الى تدبيره مادام قابلا للتدبير وليس من ضرورة عشقه له وتأثيره فيه ان يكون حاله فيه او متصلا به فان الولد اذا سقط في ماء فان الام بالطبع قد تلقى نفسها في الماء اشفا فاعطيه مع ان نفسها غير حالة في بدن الابن وحيث جاز على نفس الام ان تعشق الولد لانه جزؤ من بدنها جاز ان تعشق اصل البدن وان لم تكن فيه فم انما يستعمل اعضاء البدن بواسطة الروح الذي في القلب وانما يقبل الروح الاثر من تدبير النفس مادام على مزاج معتدل فاذا فسد مزاجه لم يقبل الاثر فيبطل تدبير النفس ويفسد مزاجه بتطرق الاختلال الى بعض الاعضاء الرئيسية وسائر ما لا بد للقلب منه فيكون اختلال بعض الاعضاء سببا لاختلال مزاج الروح وفساد الروح سببا لاختلال استعدادها لقبول تدبير النفس وبطلان استعدادها سببا لانقطاع تدبير النفس وتأثيره وهو المعنى بالموت والقول في الكشف عن حقيقة النفس وانها جوهر قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا حال في جسم طويل وبرهانه دقيق جدا كثرت الاغاليط فيه واما ما ظن قوم اتباعا لافلاطون انه كالشعاع الذي ينبث الى الاجسام من الشمس وان النفس الكلية مع الابدان كك الشمس مع الارض ينتشر شعاعها على المواضع فيأخذ كل موضع نصيبه على قدره فخطأ كما قال حجة الاسلام لانهم اخطؤوا اولاد ذلك المثال فليس الشعاع ينبث عن الشمس لانه لو كان عرضا كان لا ينتقل ولو كان جسما كان لا يداخل الاجسام ولو اشرق البيت من روزنة فندت دفعة واحدة كان ينبغي ان تبقى الاجسام المضيئة في البيت وادلة فساد ذلك كك كثيرة بل حقيقته ان النور عرض يحدث في ظاهر الجسم الكثيف عن مقابلة الجسم له اذا كان بينهما جسم شفاف وانما يحدث ذلك من السبب الذي يحدث منه نور الشمس فالذي يخلق النور في الشمس يخلق الضياء في سطح الاجسام المقابلة للشمس والضوء عرض في الجسم حال فيه ولا يحمل في الهواء كما توهمه قوم بدليل ان القاعد في غار جبل طويل لا يرى بالليل خارج الغار فاذا تحقق هذا فالنفس كذلك لانها ليست اعراضا تحمل في الاجسام ولا هي اجسام لطيفة تنبث محاسة للابدان ولا مداخله لها ومما تمسك به في ذلك قوله تعالى قل الروح من امر ربي حيث جعل الروح من عالم الامر وقال الاله الخلق والامر فجعل الخلق غير الامر فالخلق والتقدير في الاشباح الظاهرة والامر والتدبير في الارواح الظاهرة وعالم الخلق عبارة عن كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهي الاجسام وعوارضها وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والجهة والمكان والتحيز وهو ما لا يدخل تحت المساحة والتقدير لا انتفاء الكممية عنه (تنبيه) اعلم ان تنزيه الارواح عن الجهات لا يلحق بالله شيئا من الصفات بل يفيد اعتقاد عظمة الباري قدس فان المخلوق كلما كان

اعظم كان خالقه اجل واكرم فاذا قلنا ان الروح اعظم من الجسد واشرف ثم نقول هو مع استغناؤه عن الحيز والمكان محتاج الى الله تعالى وله وصمة الاسكان بيان شرف الرب اكثر مما اذا قلنا لا محتاج الى الله الا ما يحتاج الى المكان ومن هذا البيان انكشف لك ان قول بعض الجاهل على الظواهر كيف تصف نفسك يا انسان بما هو وصقة للاله على الخصوص فكذلك اضيفت الالهية الى نفسك وبذلك كفرت او كذبت من قبيل الهذيان وكما انه ليس في قولنا الانسان حي ناطق بجميع عالم الى آخره تشبيه لانه ليس فيه اخص وصف فكذلك البراءة عن الجهة والمكان ليس اخص وصف له سبحانه بل اخص وصفه انه قيوم اي قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وموجود به لا بذاته ليس للاشياء من ذواتها الالعدم وانما لها الوجود منه على منهاج العارية ثم انهم ربما اثبتوا ارواحا سماوية وارواحا أرضية وقالوا السماوية هم الملائكة المقربون الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون والارضية الملائكة المرسلون الذين يفعلون ما يؤمرون وقالوا بيد السماوية الخلق والايجاد ويد الارضية تحريك الاجساد ومن اثبت الارواح الارضية اتفق على انها كلها اخيار ليس فيها شر ير يدان بعضهم قال ان في الارواح الارضية ارواحا شريرة وهي الشياطين وذلك في حيز السقوط الا ان يريد بالروح النفس واعلم ان الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسماني فيشمل العقول والنفوس لكن يختص الروح بما لا حاجة له الى آلة جسمانية فيكون الروح اعلى من النفس وهو الذي يسمونه اعنى الحكمة العقل واما النفس فعندهم اجعين سماوية وارضية وكل منهما جسمانية ومجردة والجسمانية كالصور القائمة بمواد الاجسام وهي النفس النباتية والحيوانية واما التي ليست بجسمانية السماوية منها نفوس بعدد الافلاك لا بل بعدد النجوم واما الارضية منها فهي نفس الانسان التي تسمى النفس الناطقة ولم يثبتوا نفسا ارضية ليست بجسم ولا قائم بجسم الا هذه غير ان جمعا من المتأخرين قالوا ان الشياطين نفوس ارضية مجردة ثم قيل هم جماعة من الانس بلغوا في الشر الغاية وبالغوا في الضرر والنكابة وقيل هم نوع آخر فيكونون قائلين بنفوس متنوعة ارضية مجردة والفرق بين النفس والروح الذي هو العقل ان الروح يفعل فعله بغير توقف على آلة جسمانية والنفس لا تعمل الا بالالات ومن ثم قالوا النفوس لا تختلف الاجسام لان عملها بالآلة جسمانية فكيف يكون لها عمل فيما لا عمل لها الا به فالوجودات على مذهبهم على خمس مراتب الاعراض وهي اخسها وادناها ولها وجود غير قائم بنفسه ثم الاجسام ولها وجود وقيام بالنفس فلا تنفقر في وجودها الى محل توجد فيه بخلاف البياض والسواد مثلا ثم النفس ولها وجود وقيام بنفسها واستغناء عن المكان والجسم لا يستغنى عنه فالنفس اشرف من الجسم لاستغنائها عن المكان والشرف بالاستغناء فكما كان الشيء

اغنى عن الشيء كان اشرف منه ثم الروح وهو العقل وله وجود وقيام بالنفس واستغناء
عن المكان وهو يعمل عمله من غير حاجة الى آلة والنفس كل كالاتها لا تحصل
بالانها وهي اجسام فالنفس في فعلها محتاج الى جسم وان كانت في وجودها
لا محتاجه والروح مستغن في عمله عن الجسم فهو اشرف ثم الله تعالى موجود لا يقتصر
الى محل ولا يحتاج الى مكان وهو مستغن في فعله عن جميع الاكالات وفي وجوده عن
الموجد والروح يقتصر الى موجد بوجده فالله سبحانه هو الغنى المغنى المستغنى
عن كل شيء المقتدر اليه كل شيء (تنبيه) كافي بل تقول ان الافاضة في بحث ماهية
الروح بدعة في الدين كيف ولم يبينه الله لرسوله وقال قل الروح من امر ربي وما اوتيتهم
من العلم الا قليلا فالاشتغال بالتفتيش عما يبينه الله لرسوله غلو في الدين وعناد
والتوغل فيما لم يرد به قرآن ولم يبق عليه برهان علوي في الارض وفساد بل نقل بعض
الائمة الاعلام ان هذا لم يبينه الرسل الكرام قبل خاتم الانبياء عليهم السلام فاقول
قد اجاب عنه حجة الاسلام بان قول غير هؤلاء بين ان يقبل ويرد وبصدق ويكذب
وكلام الرسل ليس كذلك فان المسألة في نهاية الغموض واكثر الازدهان ضعيفة
وربما لم يفهم فيعترض من قولهم على قولهم فلم يوردوا فيها الاشارات ورموزا وفي قوله
سبحانه قل الروح من امر ربي جواب مقنع كاف لمن علم الامر على ما هو عليه
ولم يكشف عنها القناع ليعلمها كل سامع لان السائل عنها اليهود ليجادلوه لعلمهم
بان المسئلة معتزلة النظائر وفيها اقوال مختلفة حتى اذا اجاب بجواب قالوا ليس
الجواب بكذا ويأتون باقوال من تقدم ولا يتم الجواب الا في محل الخلاف فاق
بالجواب من رموز اليعلم العلماء بالله واقتضت المصلحة العامة منع الكلام فيه لغيرهم
لان الافهام لا تحتمل خصوصاً على طريقة الحكماء اذ من غلب على طبعه الجمود
لا يقبله ولا يصدق به في صفة الباري عز شأنه فكيف يصدق به في حق الروح الانساني
ولهذا انكر الكرامية ومن العامية من غلب على طبعه ذلك وجعلوا الالهة الى جسمها
اذ لم يعلوا بوجودها اجساماً اشار الى الله ومن ترقى عن العامية قليلاً في الجسمية
وما اطاق ان ينق عوارضها فثبت الجهة تعالى الله عما يقولون (تنبيه) هذا الجسم اعني
الجسد يجري من النفس مجرى الثوب من البدن فان الجسد مجرى الثوب بواسطة
اعضائه الظاهرة والنفس مجرى البدن بواسطة قوى خفية متناسبة وقواها التي
تظهر في مواضع من البدن تبلغ عشرين (تنبيه) علم مما مر ان الانسان يطلق على
معنيين احدهما محسوس مناهد براه البصر ويحسه اللمس عالم بالشهادة مؤمن
بالغيب الثاني النفس الناطقة والانسان الاول له لوازم وخصائص تتميز بها عن
الثاني وكذا الثاني بل اكثر واصافه يبين الاول فان الاول ميت بطبعه والثاني حي
بالذات بل هو عين الحياة والاول محسوس بالحواس والثاني لا يدرك الا بالعقل

والانسان عند التحقيق هو الثاني وتسمية الاول بالانسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس
شمساً فكما ان ضوءها قائم بالنفس تابع لها يستدل به عليها فكذا الانسان الظاهر
ظل وشيخ للانسان الحقيقي وتفاصيل كون الاعضاء وقواها ظلالاً لقوى
الانسان الحقيقي مذكور في محله وكما اطلق اسم الشمس التي هي الذات على
الضوء التابع لها اطلق اسم الانسان الحقيقي على المحسوس لانه مظهر افعاله
ومحل تصرفه والانسان الحقيقي الدراك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات
الى عالم الشهادة من المحسوسات والتخييلات وخلع بدنه بعزله عن ادراكه رأى نفسه
عالمًا معنويًا حياً عالمًا بذاته لا يحتاج في ادراكها الى غيرها وهنا يتعين بلاربيب
وتحقق بلامرآ ان ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك الحواس ولودام مدة على
هذا التجرد انكشف عليه باب الملكوت وتجلي له قدس اللاهوت واشرفت عليه انوار
الملائكة الحافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزاً كما اخبره بعض الصحابة وصدق
المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو الذي سمى الله بالنفس في قوله
ونفس وما سواها وهو المراد بقوله عليه السلام والذي نفس محمد بيده وهو الانسان
المشار اليه في لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم فاشار باحسن تقويم الى الفطرة
المقرة بالربوبية حيث قال اأستبركم قالوا بلى وتلك غريزة النفس الانسانية المهيأة
المستعدة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملك والملكوت المشار اليها بحديث كل
مولود يولد على الفطرة واشار باسفل سافلين الى المزاج الانساني فانه ابعد المكونات
عن الجسم المطلق والانسان الحقيقي له نظران احدهما الى عالم الملكوت وبه يأخذ
العلوم والمعارف من الملائكة ويكلم ويحدث ويلهم ويوحى عن الذوات الطاهرة
الملكوتية وهذه القوة تسمى بصيرة وللانسان ارتقاء في مراتب البصيرة على مدارج
المعارف الى الحضرة الاحدية الثاني الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن
ويتفكر في هذا العالم المحسوس ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ثم المدرك
للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد وذلك ان الانسان لا شك انه الرأى المبصر
السامع الذائق اللامس المتخيل المتوهم العاقل ومعرفة وحدانية المدرك بهذه
الادراكات بديهية وانما اعرض عن التصديق قوم لم يفهموا كلام ارباب النظر على
وجهه حيث قالوا المدرك للمعقولات النفس واما المدرك للمحسوسات فالتقوى
البدينية فظنوا انهم عزلوا النفس عن ادراك الجزئيات وقصر ادراكها على الكليات
حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على اساطين اهل النظر ونسبهم الى انكار ضروريات
العقل والخطأ في الفهم لافي المفهوم وانما القصور من اعوجاج افهامهم وذلك لان
مرادهم بما قرروه ان النفس انما تدرك الكليات بذاتها وتدرك الجزئيات المحسوسة
بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية وهذا كلام حق لا مرآ فيه (الى هنا من

شرح قصيدة النفس للشيخ الرئيس ابى علي بن سينا والشرح للفاضل المناوي شارح
الحجاء مع الصغير في الحديث رحمه الله تعالى رجة واسعة (اتفق المليون) على ان
النفس الناطقة حادثة اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عندهم انبثا زائدة على الذات
ثم اختلفوا في انها هل حدثت مع حدوث البدن او قبله فقالت طائفة حدثت
مع خلقه بعد تعدد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد بذلك الانشاء افاضة
النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام فيما رواه الديلمي وغيره خلق
الله الارواح قبل الاجساد بالنبي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين المطلوب
في هذا الفن اما الآية فلا مكان ان يريد بقوله ثم انشأناه الخ جعل النفس متعلقة به
وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها لاحداث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد
فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان
من وجه فينقادومان واما الحكماء فاختلغوا في حدوثها فقال افلاطون انها قديمة
لان الحادث لا يكون ابديا ولا عن المحل غنيا فلولا تكن الناطقة ازلية لم تكن ابدية
والجواب المنع وقال ارسطو ومن تبعه وقال الغزالي في المعراج وهو مذهب ابن
سينا انها حادثة لوجوه الاول انها قبل التعلق تكون معطلة ولا معطل في الوجود
بجفاف ما بعد المفارقة فانها في روح وريحان او عذاب ونيران الثاني انه اذا حدث
للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده لعموم القبيض والمشروط
بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤها بانتفاؤه قلنا هو شرط الحادث لا الوجود
واعترض بان المترصد لا يكتب الكالات لا يكون معطلا وبان المزاج شرط
التعلق لا الحادث الثالث وهو العمدة انها بعد التعلق متعددة قطعاً قبله ان كانت
واحدة فالتعدد بعد الوحدة مناف للتجرد ومستلزم للمطلوب وان كانت متعددة
فتمايزها بالماهية ولو ازمها في التماثل وبما يحل فيها كالشعور به ونها مثلما يستلزم
الدور وبالعوارض المادية بان تتعاقب الايدان لاعن بداية يستلزم التناهي وقدم
الجسم وهو باطل واما بعد المفارقة فالامتناع باق بما حصل لكل من الخواص واقلها
الشعور به ونها قال ارسطو وكل حادث لا بد له من استناد الى المحدث القديم الواجب
دفعاً للدور او التسلسل ومن شرط حادث لتلايلهم مختلف المعاول عن علته التامة
فلحدوث النفس من المبدأ القياض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد
لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث بدن فاض عليه نفس من المبدأ القياض ضرورة عموم
القبيض ووجود القابل المستعد (من الشرح المذكور انفا) مثل الشيخ الامام
الحبر الهمام حجة الاسلام ابو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي قدس سره ونور
ضريحه عن معنى قوله تعالى فاذا سويت ونفخت فيه من روحي ما معنى التسوية
والنفخ هنا وما الروح فقال رضى الله عنه التسوية فعل في محل قابل للروح وهو الطين

في حق آدم عليه السلام والنفطة في حق اولاده بالتصفية وتعديل المزاج فانه كالا
يقبل النار بايسا محضاً كالتراب والجبر كذلك لا يقبل رطبا محضاً كالماء بل لا يتعلق
الا بمركب ولا كل مركب فان الطين مركب ولا تشتعل فيه النار بل لا بد بعد
تركيب الطين الكثيف من تردد في اطوار الخلقة حتى يصير نباتا لطيفا فتثبت به
النار وتشتعل فيه كذلك الطين بعد ان ينشئه الله تعالى خلقا بعد خلق في اطوار
متعاقبة يصير نباتا فاكهة الا دعى فيصير دما وتنزع القوة المميزة المركوزة في كل
حيوان من الدم صغوة الدم الذي هو اقرب الى الاعتدال فيصير نفطة فيقبلها الرحم
ويخرج بها منى المرأة فتزداد اعتدالا ثم ينضجها الرحم بحرارته فتزداد تناسبا
حتى تنهي في الصفاء الى شبه الاجزاء التي يستعد بها لقبول الروح وامساكها
كالقبيلة التي تستعد عن شرب الدهن لقبول النار وامساكها فالنفطة عند تمام
الاستواء والصفاء تستحق استعدادا هاروحا وبها يتصرف فيها فيفيض اليها الروح
من جود الجواد الحق الوهاب اذ لكل مستحق ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله
على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا جمل فالتسوية عبارة عن هذه الافعال
المرددة لاصل النفطة السالكة بها في صفة الاستواء والاعتدال (وسئل) عن النفخ
فقال النفخ عبارة عما اشتعل من نور الروح في قبيلة النفطة وللنفخ صورة ونتيجة
اما الصورة فخراج الهواء من جوف النافع وايصاله الى المنفوخ فيه حتى يشتعل
الخطب القابل للنار فالنفخ سبب الاشتعال وصورة النفخ التي هي سبب في حق الله
تعالى محال والسبب غير محال وقد يكتفى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله
تعالى غضب الله عليهم وقوله فانتقمنا منهم فالغضب عبارة عن نوع تغير
في الغضبان يتأذى به ونتيجته اهلالة المغضوب عليه وابلامه فعبارة عن نتيجة الغضب
بالغضب وعن نتيجة الانتقام بالانتقام فكذلك عبر عن نتيجة النفخ بالنفخ وان
لم يكن على صورة النفخ فقل له قال السبب الذي اشتعل به نور الروح في قبيلة النفطة
قال هو صفة في الفاعل وصفة في القابل اما صفة الفاعل فالجود الالهي الذي هو
ينبوع الوجود وهو فياض بذاته على كل ماله قبول الوجود ويعبر عن تلك الصفة
بالقدرة ومثاله فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الجباب
بينهما والقابل للاستنارة هي المتلونات دون الهواء الذي لا لون له واما صفة القابل
فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية كما قال تعالى سوته ومثاله صقالة الحديد
فان المرأة التي ستر الصدا وجهها لا تقبل الصورة وان كانت محاذية للصورة فاذا
استعد الصقل بصقالها وزال الصدا الذي كان مترا كما فيها حدثت فيها الصورة
من ذي الصورة المحاذية فكما اذا حدثت الصقالة حدثت فيها الصورة من ذي الصورة
المحاذية فكذلك اذا حدث الاستواء في النفطة حدثت فيها الروح من خالق الروح من

غير تغير في الحال بل انما حدثت الروح الان لا قبله لتغير المحل بحصول الاستواء الان لا قبله كما ان الصورة فاضت من ذي الصورة على المرأة في حكم الوهم من غير تغير حدث في الصورة وانما لم يكن كذلك من قبل لان الصورة ليست مهيأة لان تطبع في المرأة لكن المرأة لم تكن صقيلة قابلة قيل له فاما الفيلسوف قال رضى الله عنه لا ينبغي ان يفهم من الفيض ما يفهم من فيضان الماء من الاناء على اليد فان ذلك عبارة عن انفصال جزء منه في الاناء واتصاله باليد بل يفهم منه ما يفهم من فيضان نور الشمس على الحائط ولقد غلط قوم في نور الشمس ايضا فظنوا انه يتفصل شعاع من جرم الشمس ويتصل بالحائط وينبسط عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب لحدوث شيء يناسبه في النورية وان كان اضعف منه في الحائط المتلون كفيضان الصورة على المرأة من ذي الصورة لا بمعنى انفصال جزء من صورة الانسان واتصاله بالمرأة بل على معنى ان صورة الانسان سبب لحدوث صورة تماثلها في المرأة المتماثلة لمحاكاة الصورة وليس فيها انفصال واتصال الا السببية المجردة فكذلك الجود الالهى سبب لحدوث انوار الوجود في كل ماهية قابلة للوجود فيفيض عنه بالفيض قيل له قد ذكرت التسوية والتفخ في الروح وما حقيقته وهل هو حال في البدن حلول الماء في الاناء او حلول العرض ام جوهر قائم بنفسه فان كان جوهر فمتخيز ام غير متخيز فان كان متخيزا فاما مكانه اهو القلب ام الدماغ ام موضع آخر وان لم يكن متخيزا فكيف يكون جوهر غير متخيز قال رضى الله عنه هذا سؤال عن سر الروح الذي لم يؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في كشفه لمن ليس اهله فان كنت من اهله فاسمع واعلم ان الروح ليس بجسم يحل البدن حلول الماء في الاناء ولا هو عرض يحل القلب والدماغ حلول السواد في الاسود والعلم في العالم بل هو جوهر وليس بعرض لانه يعرف نفسه وخالقه ويدرك المعقولات وهذه علوم والعلوم عرض ولو كان هو عرضا والعلم قائم به لكان قيام العرض بالعرض وهذا خلاف المعقول ولان العرض لا يقبل الاحكام فيما قام به والروح يفيد حكمين متغايرين فانه حين ما يعرف خالقه يعرف نفسه فدل ان الروح ليس بعرض والعرض لا يتصف بهذه الصفات ولا هو جسم لان الجسم قابل للقسمة والروح لا يتقسم لانه لو اتقسم لجاز ان يقوم بجزء منه علم بشيء وبجزء آخر جهل بذلك الشيء وبمينه فيكون في حالة واحدة عالما بشيء جاهلا به فيتناقض والعلم والجهل بشيء واحد في حق شخص واحد محال وفي شخصين غير محال فلذلك انه واحد لا يتقسم وهو باتفاق العقلاء جبر ولا يتجزأ الى شيء اى لا يتقسم اذ لفظ الجزء غير لائق به لان الجزأ له اضافة الى كل ولا جزء ههنا ولا كل الا ان يراد ما يريد القائل بقوله الواحد جزء من العشرة فاذا اخذت جميع الموجود او جميع ما به قوام الانسان في كونه انسانا كان الروح واحدا من جملتها فاذا فهمت انه شيء لا يتقسم فلا يخلو

اما ان يكون متخيزا او غير متخيز فباطل ان يكون متخيزا اذ كل متخيز منقسم والجزء المتخيز الذي لا يتجزأ باطل بادلة هندسية وبادلة عقلية واقربها انه لو فرض جوهر بين جوهرين لكان كل واحد من الطرفين يلاقى منه الوسط غير ما يلاقى من الآخر فيجوز ان يقوم بالوجه الذي يلاقى به هذا الطرف علم وبالوجه الآخر جهل فيكون عالما جاهلا في حالة واحدة بشيء واحد وكذلك نقطة الدائرة لو مدت خطوط عدة من محيطها الى صوب النقطة يقع الكل في النقطة لاحتمالها ويكون كل جزء من اجزاء الدائرة ملاقيا للنقطة حتى تدور عليها ومهما كانت اجزاء الدائرة ملاقيا للنقطة كانت النقطة ملاقيا لاجزاء الدائرة لاحتمال ثبوت ان الجزء الذي لا يتجزأ باطل وكيف لا لو فرض بسيط مسطح من اجزاء لا يتجزأ لكان الوجه الذي يحاذيها ونراه غير الوجه الذي لا نراه فان الواحد لا يكون مرئيا وغير مرئى في حالة واحدة ولكانت الشمس اذا حاذت احد وجهيه استدار بها ذلك الوجه دون الوجه الاخر فاذا ثبت انه لا يتقسم وانه لا يتجزأ ثبت انه قائم بنفسه وغير متخيز اصله فقيل له فما حقيقة هذه الحقيقة وما صفة هذا الجوهر وما وجه تعلقه بالبدن اهو داخل فيه او خارج عنه ومتصل به او منفصل عنه قال رضى الله تعالى عنه لا هو داخل ولا خارج ولا هو متصل ولا منفصل لان مصحح الاتصال والانفصال هو الجسمية والتخيز وقد اتنى منه فانك عن الضدين كك ان الجهاد لا هو عالم ولا هو جاهل لان مصحح العلم والجهل الحياة فاذا انتفت انتفى الضدان فقيل له هل هو في الجهة ام لا قال رضى الله عنه هو منزوع عن الحلول في المحال والاتصال بالاجسام والاختصاص بالجهات فان كل ذلك من صفات الاجسام واعراضها التي هي عرض في جسم وهو ليس بجسم ولا عرض في جسم بل هو مقدس عن هذه العوارض فقيل له لم منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من افشاء هذا السر وكشف الحقيقة فيه فقال قل الروح من امر ربي قال رضى الله عنه لانه لا فهم لا تقتل اذ الناس قسما عواما وخواصا امامن غلبت على طبعه العامية فهذا لا يقبل ولا يصدق به من صفة الله تعالى فكيف يصدق به في حق الروح الانساني ولهذا انكرت اكثر الكرامية والحنبلية ومن كانت العامية غلبت عليه في ذلك جعل الاله جسما اذ لا يعقل موجود الا متجسما اشار اليه ومن ترقى عن العامية قليلا نفي الجسمية وما اطاق ان ينفي عوارض الجسمية فانبت الجهة وترقى عن هذه العامية الاشعرية والمعتزلة فانبتوا موجودا لا في جهة فقيل له لم لا يجوز كشف هذا السر مع هؤلاء قال لانهم احوالوا ان تكون هذه الصفة لغير الله فاذا ذكرت هذا معهم كفروا وقالوا انك تصف نفسك بما هو من صفات الاله على الخصوص فكأنك تدعى الالهية لنفسك فقيل له فلم احوالوا ان تكون هذه صفة الله واغبر الله ايضا قال رضى الله عنه لانهم قالوا كما يستحيل

في ذوات المكان ان يجتمع اثنان في مكان واحد يستحيل ان يجتمع اثنان في مكان
ايضا لانه انما استحالة اجتماع جسمين في مكان واحد لانه لو اجتمعوا لم يميزا احدهما عن
الآخر فكذلك لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان لم يحصل التمييز والفرقان
ولهذا ايضا قالوا لا يجتمع سوادان في محل واحد حتى قيل المثلان متضادان فقبل له
وهذا اشكال قوي فما جوابه قال رضى الله عنه جوابه انهم اخطوا حيث ظنوا
ان التمييز لا يحصل الا بالمكان بل يحصل التمييز بثلاثة امور احدها بالمكان بكسبين
في مكانين والثاني بالزمان كسوادين في جوهر واحد في زمانين والثالث بالحد
والحقيقة كالاغراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة
في جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان واحد ولكن هذه معاني مختلفة للذوات
يحدودها وحققاتها فيتميز الطعم عن اللون بذاته لا يمكن وزمان ويتميز العلم عن الارادة
والقدرة بذاته وان كان الجميع كشي واحد فاذا تصور اغراض مختلفة الحقائق في محل
فبان تصور اشياء مختلفة الحقائق بذاتها في غير مكان اولى فقبل له ههنا دليل
آخر على احالة ما ذكرتموه اظهر من طلب التفرقة وهو ان هذا تشبيه والاثبات لا خص
وصف من صفات الله تعالى لروح قال رضى الله عنه هيئات فان قولنا الانسان
حي عالم بجميع بصير قادر مستكلم وانه تعالى كذلك ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك اخص
وصف الاله فكذلك البراءة عن المكان والجهة ليس اخص وصفه بل اخص وصفه انه
قيوم اي هو قائم بذاته وكان ما سواه قائما به وانه موجود بذاته لا بغيره وكل ما سواه
موجود به لا بذاته بل ليس للاشياء من ذواتها الا العدم وانما لها الوجود من غيرها
على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتي ليس بمستعار وهذه الحقيقة اعني انقيومية
ليست الا لله تعالى فقبل له قد ذكرت معنى التسوية والنسخ والروح ولم تذكر معنى النسبة
في الروح وانه لم قال من روي ولم ينسبه الى نفسه فان كان لان وجوده به فجميع
الاشياء ايضا كذلك وقد نسب البشر الى الطين فقال اني خالق بشر من طين ثم قال
فاذا سويته ونفخت فيه من روحي وان كان معناه انه جزء من الله افاض على القالب
كما يفيض معطى المال على السائل فيقول افضت عليه من مالي فهذه نسبة الجزئية
لذات الله سبحانه وتعالى وقد ابطالتم هذا واذكرتم ان افاضته ليست بمعنى انفصال
جزء قال رضى الله عنه هذا القول لو نطق به الشمس وقالت افضت على الارض
من نوري ليكون صدقا ويكون معنى النسبة ان النور الحاصل من جنس نور الشمس
بوجه من الوجوه وان كان في غاية الضعف بالاضافة الى الشمس وقد عرفت
ان الروح منزوعة عن الجهة والمكان وفي قوته العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها
فهذه مضاهاة ومناسبة قل ذلك خص بالاضافة وهذه المضاهاة ليست
للجسمانيات اصلا فقبل له وما معنى قوله تعالى قل الروح من امر ربي وما معنى عالم

الامر وعالم الخلق قال رضى الله عنه كل ما يقع عليه مساحة وتقدير وهو الاجسام
وعوارضها يقال انه من عالم الخلق والخلق ههنا بمعنى التقدير لا بمعنى الابدان
والاحداث يقال خلق الشيء اي قدره قال زهير
ولانت تغري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يغري

اي بقدر الاديم ثم لا يقطع وما لا كمية له فلا تقدير يقال انه امر رباني وذلك للمضاهاة
التي ذكرناها وكل ما كان من هذا الجنس من ارواح البشر واوراح الملائكة يقال انه
من عالم الامر وعالم الامر عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والخيال والجهة
والمكان والتميز وهو لا يدخل تحت المساحة والتقدير لا تتقاء الكمية عنه فقبل له
قد يتوهم من ذلك ان الروح ليس مخلوقا وان لم يكن مخلوقا فهو قديم قال قد توهم
ذلك جماعة وهو جهل بل تقول ان الروح غير مخلوق على معنى انه غير مقدر بكمية
قانه لا يتقسم ولا يتجزئ وتقول انه مخلوق بمعنى انه حادث وليس بقديم وبرهان حدوته
طويل ومقدماته كثيرة ولكن الحق ان الارواح البشرية حدثت عند استعداد النطفة
للقبول كما حدثت الصورة في المرأة بحدوث الصقال وان كان ذو الصورة سابق
لوجوده على الصقل وايجاز هذا البرهان ان الارواح لو كانت موجودة قبل الابدان
لكن كانت اما كثيرة واما واحدة وباطل وحدتها وكثرتها وباطل وجودها وانما
استحال وحدتها بعد التعلق بالابدان لعلمنا ضرورة ان ما يعمله زيد يجوز ان يجعله
عمرو ولو كان هذا الجوهر العاقل منهما واحدا لاستحال اجتماع الضدين فيه
كما يستحيل في زيد وحده ونعني بالجوهر العاقل الروح ومحال كثرتها لان الواحد
انما لا يستحيل ان يثنى وان يتقسم اذا كان ذامقدا كالا جسام فالجسم يتقسم
قانه ذو مقدار فله بعض فيتبع بعض اما ما لا بعض له ولا مقدار فكيف يتقسم اما تقدير
كثرتها قبل التعلق بالبدن فمحال لانها لا تخلو اما ان تكون متماثلة او مختلفة
وكل ذلك محال وانما استحالة التماثل لان وجود المثلين محال في الاصل ولهذا
يستحيل وجود سوادين في محل وجسمين في مكان الا ان اثنينية تستدعي
مغايرة ولا مغايرة ههنا وسوادان في محلين جائزان لان هذا يقارن ذلك في المحل
اذ يختص احدهما بمحل لا يختص به الآخر وكذلك جائز في محل واحد في زمانين
اذ لهذا وصف ليس للآخر وهو الاقتران بهذا الزمان الخاص فليس في الوجود مثلان
مطلقا بل هو بالاضافة كقولنا زيد وعمرو مثلان في الانسانية والجسمية وسواد
الحجر والغراب مثلان في السوادية ومحال تغايرهما لان التغاير نوعان احدهما
باختلاف النوع والماهية كتغاير الماء والنار وتغاير السواد والبياض والثاني
بالعوارض التي لا تدخل في الماهية كتغاير الماء البارد والماء الحار فان كان تغاير
الارواح البشرية بالنوع والماهية فمحال لان الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة

وهي نوع واحد وان كانت متغيرة بالعوارض فيقال لان الحقيقة الواحدة انما تتغير بعوارضها اذا كانت متعلقة بالاجسام منسوبة اليها بنوع تام في الاختلاف في اجزاء الجسم ضرورة ولو في القرب من السماء والبعد منها مثلاً اما اذا لم يكن كذلك كان الاختلاف محالاً وهذا يحتاج تقريره الى مزيد بسط لكن هذا القدر ترتيبه عليه قيل له فكيف يكون حال الارواح بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالاجساد وكيف تكثرت وتغيرت فقال رضي الله تعالى عنه لانها اكتسبت بعد التعلق بالابدان اوصافاً مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدر ووجوه حسن الاخلاق وقبحها فبقيت منها متغيرة فعقل كثيرها بخلاف ناقيل المتعلق بالاجساد فانه لا سبب لتغيرها فقيل له فامعنى قوله عليه السلام ان الله خلق ادم على صورته وروى على صورة الرحمن فقال رضي الله عنه الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتيب الاشكال ووضع بعضها في بعض واختلاف تراكيبها وهي الصورة المحسوسة وقد يطلق على ترتيب المغلف التي ليست بمحسوسة والمعاني ايضاً ترتيب وتركيب وتاسب يسمى صورة فيقال صورة المسألة كذا وصورة الواقعة كذا وصورة العلوم الحسية والعقلية كذا فالمراد بالصورة في هذه الصورة هي الصورة المعنوية والاشارة الى المضاهاة التي ذكرناها ويرجع ذلك الى الذات والصفات والافعال وحقيقة ذات الروح انه قائم بنفسه ليس يعرض ولا جسم ولا هو متغير ولا يحمل المكان والجهة ولا هو متصل بالبدن والعالم ولا منفصل عنه ولا هو داخل في اجسام العالم والبدن ولا خارج وهذا كله صفات ذات الاله واما الصفات فخلق حيا عالماً قادراً يريد اجمعاً بصيراً متكاملاً فانه تعالى كذلك واما الافعال فخذ فعل الادهي ارادة يظهر اثرها في القلب فيسرى منه اثر بواسطة الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف في تجويف القلب ويتصاعد الى الدماغ ثم يسرى منه اثر الى الاعصاب ثم الى الاوتار والباطات المتعلقة بالعضلة فتجذب الاوتار فتتحرك فيحرك بالاصابع القلم والقلم المداد مثلاً فيحدث منه صورة ما يريد كتبه على وجه القرطاس على الوجه المتصور في خزانة التخيل فانه عالم بتصور في خياله صورة المكتوب ولا يمكن احداثه على البياض ثانياً ومن استقرى افعال الله تعالى وكيفيه احداثه النبات والحيوانات على الارض بواسطة تحريك السموات والكواكب وذلك بطاغة الملائكة في تحريك السموات علم ان تصرف الادهي في عالمه الاصغر اعني بدنه يشبه تصرف الخالق في العالم الاكبر وهو مثله وانكشف له ان نسبة شكل القلب الى تصرفه نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرسي والحواس كالملائكة الذين يطيعون طبعاً ولا يستطيعون خلافاً والاعصاب كالسموات والقدرة في الاصابع كالطبيعة المسخرة المرصدة في الاجساد والمداد كالنواصر التي هي امتهات المركبات في قبول الجمع والتركيب والتفرقة ومرة آفة التخيل كاللوح المحفوظ

فن اطلع بالحقيقة على هذه الموازنة عرف معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق ادم على صورته ومعرفة ترتيب افعال الله تعالى معرفة غامضة يحتاج فيها الى تحصيل علوم كثيرة وما ذكرناه اشارة الى جملته فقيل له فامعنى قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه قال رضي الله عنه ان الاشياء تعرف بالامثلة المناسبة ولولا المضاهاة للذكورة لم يقدر الانسان الى الترقى من معرفة نفسه الى معرفة ربه ولولا ان الله تعالى جمع في الادهي ما هو مثال جله العالم حتى كانه نسخة مختصرة من العالم وكانه رب في عالمه متصرف لما عرف صانع العالم من التصرف والربوبية والفعل والعلم والقدرة وسائر الصفات الالهية فصارت النفس بمضاهاتها وموازينها مرفوعة الى معرفة خالق النفس في استكمال المعرفة وبالمثلية التي قدمناها يكشف عن وجه هذه المسألة فقيل له ان كانت الارواح حادثة مع الاجساد فامعنى قوله عليه السلام ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالقياس عام وقوله عليه السلام انا اول الانبياء خلقاً وآخرهم بعثاً وكنيت نبياً وادم بين الماء والطين قال رضي الله عنه شيء من هذا لا يدل على قدم الروح بل يدل على حدوثه وكونه مخلوقاً نعم ربما يدل بظاهره على تقدم وجوده على الجسد واما الطواهر هي فان تأويلها يمكن والبرهان القاطع لا يدرك بالظواهر بل بسط على تأويل الطواهر كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى وقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد اراد بالارواح ارواح الملائكة وبالا جساد اجساد العالم من العرش والكرسي والسموات والارض والكواكب والهواء والماء والنار والتراب وجرم الارض اصغر من جرم الشمس بكثير ثم لانسبة جرم الشمس الى فلكه ولا فلكه الى السموات التي فوقه ثم كل ذلك اتسع له الكرسي اذ وسع كرسية السموات والارض والكرسي صغير بالاضافة الى العرش فاذا تفكرت في جميع ذلك استحققت اجساد الادميين ولم تفهمها من مطلق لفظ الاجساد وكذلك فاعلم وتحقق ان الارواح البشرية بالنسبة الى ارواح الملائكة كاجسادهم بالاضافة الى اجساد العالم ولوانفتح لك باب معرفة الملائكة لرايت الارواح البشرية كمرج اقتسبت من نار عظيمة طبقت العالم وتلك النار العظيمة هي الروح الاخير من ارواح الملائكة ولا ارواح الملائكة ترتيباً وكل واحد منفرد بمرتبه ولا يجمع في مرتبة واحدة اثنيان بخلاف الارواح البشرية المتكثرة مع اتحاد النوع والمزنية اما الملائكة فكل واحد نوع برأسه وكل ذلك النوع اليه اشارة قوله تعالى وما من الااله مقام معلوم وانا لنحن الصافون وانا نحن المسبحون وكقول النبي صلى الله عليه وسلم ان الراكع منهم لا يسجد والقائم لا يركع وانه ما من واحد الا وله مقام معلوم فلا يفهم اذا من الارواح والاجساد المطلقة الارواح الملائكة واجساد العالم اما قوله عليه السلام انا اول الانبياء خلقاً وآخرهم بعثاً فخلق هذا هو التقدير

دون الابدان فانه قبل ان ولدته امه لم يكن موجودا مخلوقا ولكن الغايات والسكالات
سابقة في التقدير لاحقة في الوجود وهو معنى قولهم اول الفكرة آخر العمل ببيان
ان المهندس المقدر للدار اول ما يتخل صورته في تقديره وهي دار كاملة وآخر ما يوجد
من اثره الدار الكاملة والدار الكاملة هي اول الاشياء في الصفة تقديرها وآخرها وجودها
لان ما قبلها من ضرب اللبسات وبناء الحيطان وترصيب الجذوع وسيلة الى غاية
وكمال وهي الدار فالغاية هي الدار ولاجلها تقدم الالات والاعمال فاذا عرفت هذا
فاعلم ان المقصود من فطرة الادميين ادراكهم السعادة والقرب من الحضرة الالهية
ولا يمكن الا بتعريف الانبياء فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها
وغايتها اولها وانما يكمل بحسب سنة الله بالتدريج كما يكمل عمارة الدار بالتدريج
فتمهد اصل النبوة بادم عليه السلام ولم يرزل يغوي ويكمل حتى بلغ الكمال بمحمد
صلى الله عليه وسلم وكان المقصود كمال النبوة وغايتها وتمهيد اوائلها وسيلة كاسبس
البنيان وتمهيد اصول الحيطان فانه وسيلة الى كمال صورة الدار ولهذا السر كان خاتم
النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان واكمل شكل آلة الباطنة كف عليه خمس
اصابع فكما ان ذا الاصابع الاربع ناقص فذا الاصابع الست ناقص لان السادسة زيادة
على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة في الصورة واليه اشار بقوله عليه
السلام مثل النبوة مثل دار معصومة لم يبق فيها الاموضع ابنة فكنت انا تلك اللبنة
اولف هذا معناه فاذا عرفت ان كونه خاتم النبيين ضرورة لا يتصور خلافه اذ بلغ
الغاية والكمال والغاية اول في التقدير آخر في الوجود واما قوله عليه السلام كنت نبيا
وادم بين الماء والطين فاشارة الى ما ذكرناه فانه كان في التقدير قبل تمام خلقه آدم
لانه لم ينشأ خلق آدم الا لينزع الصافي من ذريته ولا يزال يصطفي تدريجا الى ان بلغ
الكمال كمال الصفاء فقيل الروح القدسي المجرد صلى الله عليه وسلم ولا يفهم هذا
الا بان يفهم للدار مثلا وجودان وجود في ذهن المهندس واما غه حتى كأنه ينظر
الى صورة الدار ووجود خارج الذهن في الاعيان والوجود الذهني سبب للوجود
الخارجي العيني فهو سابق لاحالة فكذلك فاعلم ان الله تعالى يقدر اولا ثم يوجد على
وفق تقديره ثانيا وانما التقدير يرسم في اللوح المحفوظ كما يرسم تقدير المهندس اولا
في لوح او قرطاس فيصير الدار موجودة بكال صورتها نوعا من الوجود يكون هو سببا
للوجود الحقيقي فكما ان هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم والقلم
يجري على وفق العلم بل العلم يجريه فكذلك تقدير صور الامور الالهية يرسم اولا
في اللوح المحفوظ وانما ينتش اللوح من القلم والقلم يجري على وفق العلم واللوحة عبارة
عن موجود قابل لنقش الصور والقلم عبارة عن موجود منه تفيض الصور على اللوح
المنتش فان حد القلم هو الناقل لصور المعلومات وحد اللوح هو المنتش بتلك

الصود وليس من شرطه ان يكون جسما والجسمية لا تدخل في حد القلبية وحقيقتها
وكذلك اللوحية بل روح القلبية واللوحية ما ذكرناه والرائد عليه صورته لا معناه
ولا يعبدان يكون قلم الله تعالى ولوحه لا تقا باصبعه ويده وكل ذلك على ما يليق بذاته
والهيبة فيقدس عن حقيقة الجسمية بل يخلتها جواهر روحانية بعضها عامة كاللوح
وبعضها خاصة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت معنى نوعي الوجود فقد كان
بيننا قبل آدم عليهما السلام بمعنى الوجود الاولى التقديرى دون الوجود الثاني
الحسي العيني ثم الكلام في الروح ومعناه (الى هنا من الرسالة السجدة بالرفع
والنسوية) للامام الهمام حجة الاسلام ابى حامد الغزالي قدس الله روحه ونور ضريحه
(وبدأ خلق الانسان) يعني آدم من طين ثم جعل نسله ذريته سميت به لانها تسفل منه
اي تفصل من خلالة من ماء مهين ممتن ثم سواه قومه بتصوير اعضائه على ما ينبغي
ونفخ فيه من روحه اضافه الى نفسه تشريفا واشعارا بانه خلق عجيب وان له شأنه
مناسبة تالي الحضرة الربوبية ولا جله قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه
(من البيضاء في سورة السجدة) قوله ومناسبة تالي الحضرة الربوبية اي اتسبب
ولذا عده بالي وحضرة مصدر بمعنى حضور والمراد المقام والمحضر واختم تأدبا على
ما عرف في الاستعمال ووجه المناسبة اتصالها بالعالم العلوي وتجردها عن الجسم
وتصرفها قوله من عرف نفسه الخ ايسر بحديث بل هو من كلام ابى بكر الرازي
كأذكره الحقاظ وبعض الجملة يظنه حديثا كما وقع في بعض الموضوعات وقيل ليس
معناه ما ذكر بل معناه من عرف نفسه وتأمل حقيقة ما عرف ان له صانعا موجودا له
واليه الاشارة بقوله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون قلت ما ذكره المصنف سبقه
اليه غيره وهو مناسب لكلام الحكماء والصوفية واللفظ يحتمله فتأمله له شهاب قال
الامام الرازي في الفصل العاشر من المقالة الثالثة من الكتاب السابع من المطالب
العالية في تقرير الوجوه الاقناعية في ان النفس تبقى بعد موت الجسد (الحجة الرابعة)
ان الانسان قد يرى اباه وامه في المنام ويسألهم عن اشياء وهم ايدى اكران جوابات
صحيحة وربما ارشدها الى دفين دفنائه في موضع لا يعلم احد واقول اني حين كنت صبيا
في اول التعلم وكنت اقرأ مسئلة جوادث لا اول لها رابت ابى في المنام فقال
اجود الله لا تل ان يقال الحركة انتقال من حالة الى حالة فهي تقتضي بحسب ماهيتها
كونها مسبقة بالغير ولازل ينافي كونه مسبوقا بالغير فوجب ان يكون الجمع بينهما
محالا واقول نفاها ان هذا الوجه احسن من كل ما قيل في هذه المسئلة وسمعت ان
الفردوسي الشاعر لما صنف كتابه المسمى بشاهنامه على اسم السلطان محمود بن
سبكتكين وانه ما قضى حقه كما يجب وما راعاه كما يليق بذلك الكتاب ضايق قلب
الفردوسي فرأى رسم في المنام فقال له انك مدحتني في هذا الكتاب كثيرا وانا في زمرة

الاموات فلا قدر على قضاء حوائجهم ولكن اذهب الى الموضع القلاني واحفر قائل
تجد فيه دفينا دقته نخذه فكان الفردوسي الشاعر يقول ان رسم بعد موته كلن
اكثر كراما من محمود حال حياته وصفت ايضا ان اصحاب ارسطاطاليس كلما اشكل
عليهم بحث غامض ذهبوا الى قبره وبحثوا في تلك المسئلة هنالك فكانت المسئلة تنضح
والاشكال يزول وهذه الاحوال مما تنقيد الظن ان نفوس الاموات باقية بعد موت
ابنائهم انتهى (فائدة) للنفس اربع دور كل دار اعظم من التي قبلها الاولى بطن الام
وذلك الحصر والضيق والغم والظلمات الثلاث الثانية هذه الدار التي نشأت فيها
واكتسبت فيها الخير والشر الثالثة دار البرزخ وهي اوسع من هذه الدار واعظم ونسبة
هذه الدار اليها نسبة الدار الاولى الى هذه الرابعة الدار التي لا دار بعدها دار القرار
الحنة او النار والله ينقلها في هذه الدور طبقا بعد طبق حتى يبلغها الدار التي لا يصلح
لها غيرها (تنبيه) قد شرف الله هذا البيت الشريف اعني الهيكل الانساني وجعله
نظير العالم المحيط الاكبر معنى معنى وحرفا حتى كانه هو فاقترق في العالم الاكبر
تجده مجموعا فيه من ملك وملكوت وكان في الاكبر ماء ملحا وعذبا وزعافا ومرافدا ذلك
كله في الانسان فالملح في عينه والزعاق في مخزفه والمر في اذنيه والعذب في فمه وكان
في الاكبر ترابا وماء وهو آء ونارا فاني الانسان ذلك بعينه وكان في الاكبر شمسا وقرا
ونجوما فاني الاصغر الروح المضية للجسد فالروح كالشمس وكان الشمس اذا غربت
انظلم العالم فالروح اذا فارقت اظلم الجسد والعقل كالقمر كما ان القمر يستمد النور من
الشمس ويستقص ويريد فالعقل تزيد قوته تارة وتنقص اخرى ونظير الجنة في البدن
الحواس الخمس ونظير الجبال العظام والجار العروق وكان في البحر جيتانا مضطربة
ففي الانسان المضطرب في الغم وكان في العالم رياحا اربعا شمالا وجنوبا
وصبا ودورا فاني الانسان اربع قوى جاذبة وماسكة وهائجة ودافعة وكان في العالم
سباعا وشياطين وبهاثم فاني الانسان الاقراص وطلب القمر والقبلة والغضب والحقد
والخسد والفجور والاكل والشرب والنسكاح وكان في العالم ملائكة بررة فاني الانسان
طهارة وطاعة واستقامة وكان في العالم من يظهر للابصار ومن يخفى في الانسان
ظاهرو باطن عالم الحس وعالم القلب فقطاهره ملك وباطنه ملكوت وكان في العالم
سمااء وارضافني الانسان علو وسفل فقابل بينهما تجدد النسخة الالهية صحيحة ما اختل
حرف ولا نقص معنى ولم تبدلها في مقابلة الا لا بد فهو متناهي الطرف الاخير واعلم
ان اول ما خلق الله القلب لانه سر الروح ومنصته ومدرسة المعرفة ونقاوة الصفوة
ومنزل المحبة ومحل العلم والفهم والادراك والنور الفاضل من خطاب فاعلم انه لا اله
الا الله لا يتجلى فيه الاله والاسبق قرار المتولد من وعد الاله كراثة تطمئن القلوب
لا يحصل الا فيه فلما كان هو المقصود في الثواب والعقاب والوعد والوعيد والترغيب

والترهيب كان سلطان البدن المخلوق اولا ثم نبى له سبحانه منزها عيبا عاليا مشرقا
في ارفع مكان من هذه المدينة الانسانية سماه الدماغ وجعله منشأ الحس الذي هو
الواسطة بين اقلب وبين العالم العلوي وفتح له فيه طاقات وخوات يشرف كل منها
على ملكة وهي الاذان والعيشان والانف والغم ثم نبى له في مقدم ذلك المنزلة خزنة
سماها خزنة الخيال جعلها مستقر خباياه وموضع رفع ولادة الحس وفيها تخزن
خبايا المبصرات والمسموعات والمطعمات والملموسات وما يتعلق بها ومن تلك
الخزنة تكون المرآة والاحكام التوسية ونبي في وسط هذا المنزلة خزنة الفكر ترتفع
اليها التخيلات فيقبل منها الصحيح ويرد الفاسد ونبي في آخره خزنة الحفظ وجعل هذا
الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل وشق له العين وجعل مقدار الابصار قدر عدسة
ثم اظهر في تلك العدسة صورة العالم مع اتساع اطرافها وتباعد اكافها وجعل
الحدقة مصونة بالايجاف لتسترها وتحفظها وتصفلها وتدفع الاقداء عنها وجعل
الايجاف سودا يجتمع النور المعين للابصار وجعل لتحريك الحدقة اربعا وعشرين
عضلة لتوفقت واحدة لا تخطئ ذلك وجعل الايجاف متحركة الى الانطباق ابدابغير
اختيارا لانسان لتصير الحدقة نقية صافية عن الكدورات فانها بمنزلة المرأة وهي
لا تنفع الا اذا كانت في غاية الصقالة وشق الاذنين واودعهما ماء مرا ليعين على ادراك
السمع وايمنع الهوام عن دخول الاذن وحوطها بالصدقة ليجتمع الصوت فتدفعه الى
الصماخ وجعل فيها انجرا فاقا واعوجا جالت طول المسافة فاذا دخلها شيء من الهوام تكدر
حركته فيتنبه الانسان ويسعى في اخراجه قبل تمكنه وجعل العينين مقدمتين
والاذنين مؤخرتين لان العين تدرك الاجسام والاعراض وهي ادلة وجود الصانع
والاذن تسمع الكلام والدلائل العقلية مقدمة على السمع ورفع الانف في وسط الوجه
باحسن شكل وفتح مخففة واودعها خاصة الشم ليستششق الهواء البارد ويستغنى
عن فتح الفم ابد وجعل تجويفه واسعا ليخضر الهواء فيه فيكسر برده قبل وصوله
للدماغ ثم للقلب وليجلب هواء كثيرا فان النفس لو انقطع عن الانسان لحظمت مات
والقصد الاصل بالنفس اتصال الهواء البارد للقلب وبخراجه دفع الفضلة الفاسدة
منه وجعل الفم آلة لتحصيل مصالح الروح واودع فيه اللسان المعرب عما في القلب
وجعل فيه وفي الخنجره والشفتين مقاطع ومخارج للعروف المؤدية للمعاني وخلق
الحناجر مختلفة الاشكال ضيقا وخشونة وملاسة لختلف الاصوات فلا يشابه
صوتان البتة فكما حصل الامتياز بين الاشخاص بالقوة الباصرة حصل بالسماعة
فجعل فيه الاسنان لتعين على مقاطع الاصوات فتحدث الحروف المختلفة بسببها
ولتكون آلة للقطع والكسر والطحن وجعل المقدمة حادة عريضة الرأس لتكون
كالسكين والانياب مستديرة الرأس خشنة كالرجي للطحن ولو د ركون الاضراس

مقدمة والرباعيات مؤخرة بطلت المنافع وزين الفم بالاسنان فبيضا ورتب صفوفها
كانها الدر المنظوم وخلق الشفتين تحسبنا الشكل وليقيم بهما مخارج الحروف وجعل
الاذن بلا حجاب ولا تاب وخلق اللسان ورآه ما بين الاسنان والشفتين تنبها على انه
يجب كون اجتماع الكلام اكثر وجعل الفم معدا للطوبى العذبة اللعابية فاذا لم يجد
الطعام باسنانه امتزج اللعاب فوصل اثر الطعام اللذيذ حالا ولولا اللعاب تعذر وضع
الطعام وعسر بلعه فسبحان المصور انظر الى وجهك مع صفوه وجمع فيه اربعة بحار
مختلفة الطيبات والطعم فجعل الاذن مملوءا ماء من الثلاث ليدخلها من الحشرات
كالحمر والعين مملوءة ماء من الثلاث لتطرق العفونة الى ذلك الشحم والفم ماء عذبا ليجد
الطعم والاذن ماء غصيا زعا لئلا يتغير الاله مصب فضلات الدماغ وخلق اليدين للطلب
والرجلين للهروب ولو ذهبنا نذكر تفاصيل ذلك وكما ذكرنا على بقية البدن لصاقت
الانفاس وامتلأ القرطمان فسبحان من له في كل شيء حكمة من شرح قصيدة النفس
للمناوى (اعلم ان الغرض) من اتصال النفس بالبدن تحصيل المطالب التي يمكنها
تحصيلها من الاطلاع على حقائق الاشياء بقدر ما يمكنها لان النفس في مبدأ الفطرة
خالصة عن جميع المعقولات ولذلك سميت في تلك الحالة بالعقل الهولاني تشبيها
بالتهدولي الخالية عن جميع الصور المستعدة لها فانها مستعدة لاكتساب المطالب
العقلية قابلة للارتسام بالصور القدسية لكنها متفاوتة في ذلك وهي مع ذلك على اربع
مراتب احدها مرتبة الفائزين بالمطالب العقلية والسمكات البشرية من معرفة
الصانع والوقوف على حقائق الاشياء بقدر الطاقة الثانية مرتبة النفوس التي لم يرسم
فيها المطالب ولا اضدادها وهم في سعة من راحة الله والهم اشار المصطفى صلى الله عليه
وسلم بقوله (اكثر اهل الجنة) وقال الناطم البله اذا تزهوا خلصوا من البدن
الى سعادة تليق بهم وقال المبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الثالثة مرتبة
النفوس الجاهلة التي ارتسخت فيها ثقات المطالب الحققة المطابقة لما في نفس الامر
لكن لا تكون راسخة فيها بل تزول عنها بسبب من الاسباب فيحصل لهؤلاء ايضا
ما حصل لمن قبلهم من السعادة الاخرية اللائقة بهم الرابعة مرتبة الاشقياء وهم
الذين انتقضت نفوسهم بالصور المضادة للامور الواقعة في نفس الامر وهم الذين
اشتروا الضلالة بالهدى فارجحت تجارتهم وهؤلاء بالنسبة للاقسام المتقدمة قليل
جدا كما اشار في الاشارات بقوله لا يقعون عندك ان السعادة في الآخرة نوع ولا انها
لا تتال الا باستكمال العلم وان كان ذلك يجعل نوعها اشرف ولان تغاريق الخطايا
باتكة اى قاطعة لعصمة النجاة انما يهلك التمر مدى ضرب من الجهل وانما
يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من
يجعل النجاة وقعا على عدد مصروفة عن اهل الجهل والخطايا الى الابد واستوسع

رحمة الله هذا كله قال الطوسي دل به على ان ما عدا الجهل والرذيلة اما يقتضيان شقاوة
منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا قال الامام الرازي لما كان ربما يحظر بالبال
ان سبب السعادة الاخرية ليس الا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء
من السعادة فيكون الغالب على النفوس ان تكون معطلة لا يكون بين وجودها
وعدمها فرق اشار الى دفعه بذلك والذي يقتضى العذاب المخلد العقاب الرديئة واما
الاخلاق الرديئة فتوجب العذاب مدة ثم يؤول الامر الى خلاص النفس الى سعة
الراحة فاذا قوبل ما وصل اليه من العذاب المنقطع الحاصل اولا بالسعادة الابدية
الحاصلة ثانيا كانت الغلبة للسعادة على انه ليس كل خلق رديي يوجب العذاب بل
موجبه هو الخلق المتمكن في النفس تمكنا غالبا ولا شك ان ذاليس يغالب بل نادر فمن
اعتقد ان الساجي ليس الامن عرف الحق بالبراهين وكان نقيضا عن الاوزار كما تقول
المعتزلة يلزمه ان يكون اهل النجاة في غاية القلة ولا كذلك بل النفوس الخالية
عن العقائد الباطلة من اهل السعادة والنفوس الاثمة سجنسون الى السعادة
وحينئذ فالغالب اهل النجاة واما الاشقياء فمحصرون في اقل الاشخاص واذا كان
كذلك ظهر الغرض لان الغرض للمطلوب للنفوس حصل للاغلب ووصلوا
الى السكال وان بقيت فئة منهم في عذاب القبر واما نفوس الاشقياء الاشرار فقلتها
ساقطة عن الاعتبار فكانت ابا القياس الى الفائزين الابرار بمنزلة شر قليل واقع بين
خير كثير ولا يليق بالصانع الحكيم ترك خير كثير بشر قليل الا ترى الى قول السهروردي
خير كثير يلزمه شر قليل لا يجوز على راحة المبدع اهماله لان في تركه خير كثير يلزمه شر
قليل شرا كثيرا كالار فيها منافع كثيرة وان كان يلزمها احيا نارا حريق نوب فقير لا يقال
فهنا خلق هذا انقسم بريئا من الشر لا نناقول هذا سوال فاسد كانه قيل لم لا جعل
الماء غير الماء والنار غير النار فاهمال للمصالح الكاية والخيرات الكاية بشر حرق لا يجوز
الم تر ان الحكمة توجب قطع عضو سلامة بدن والمبدأ الاول لا يفعل الاشياء لغرض
والعالي لا يعمل للسافل فالحق تعالى لا غرض له في الصنع والاشياء ما لم تلزم لا تكون
وانما يطول حديث الخير والشر من يظن ان حركات الافلاك وسلاسل الاسباب
كلت لمصلحة الانسان او لترقية زيد وعمر ويل هذه لوازم عن لا يلتفت اليها وقد نبهنا
ان الوجود لا يصح ان يكون اتم مما هو عليه والممتنع غير مقدور ولو كان للباري غرض
ما ثبت فضله وقد قال ولكن الله ذو فضل على العالمين وليس الباري جل شأنه مشغول
الذات بان يعنى لرملة او يعمل رضيعا بامانة مرضعته او يهتك ستر ربات السربل هي
لوازم مقدرة لحرركات كاية كما يشهد به وكل شيء عنده يتقدرا انتهى وبما عرف
ان الاشقياء في غاية الندرة بالنسبة للسعداء ورحمته وسعت كل شيء على انه قد جاء
في بعض الآثار ما يدل على اخلاص الكل آخر وان النار تغنى ويرزول عذابها

دون الجنة قال ابن تيمية نقل ذلك عن عمرو بن مسعود وابي هريرة وابي سعيد
 وغيرهم واخرج عبد بن حميد باسنادين رجالهم مائتات لوليت اهل النار في النار كعدد
 رمل عالم كان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه وتداوله الجنة غير مقابلين له بالانكار
 قال اعني ابن تيمية وانما ارادوا يحسن اهل النار الذين هم اهلها ما قوم اصيبوا بذهاب
 فقد علموهم انهم وغيرهم لا يلبثون قد ورد رمل عالم ولا قريباً منه ولقد اهل يختص بمن
 عند المؤمنين كما يشير اليه عدة احاديث ولا يناقضه خالدين فيها وما هم منها يخرجين
 بل ما اخبر به الحق هو الحق الذي لا يقع خلافه ليكن اذا انقضت اجلها ونفت
 كما نفى الذي لم يبق نافر لم يبق عذاب وورد في عدة طرق عن ابن عمر رضي الله عنهما
 ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه ابوابها ليس فيها احد وذلك بعد ما يلبثون فيها احقاباً
 وبيان نحوه عن ابن مسعود رضي الله عنهما واخرج عبد بن حميد عن الشعبي جهنم
 اسرع الدارين عمرانا واسرع عذاباً واخرج ابن مردويه عن جابر رفعه في قوله تعالى
 فاما الذين شقوا في النار الاية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان شاء الله ان يخرج
 اناس من الذين شقوا من النار فيدخلهم الجنة فعل ورد ذلك بان الاجماع على خلافه
 واعترض بانه انما يظن الاجماع من لم يعرف النزاع وقد عرف قديما وحديثا والذي دل
 عليه القرء ان الكفار يخلدون في النار ابد او انهم غير خارجين منها وانهم لا يفر عنهم
 عذابها وانهم لا يموتون فيها وان عذابهم فيها مقيم وذلك كله لا نزاع فيه بين المسلمين وانما
 النزاع في شيء آخر وهو انه هل النار ابدية او بما كتبه عليها الغناء والنصوص دالة على
 انهم لا يخرجون منها مادامت باقية كما يخرج اهل التوحيد منها مع بقائها وافرقت بين
 من يخرج من الجحيم وهو محبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب المحبس حكى
 ذلك كله ابن القيم واطنب فيه ورفع قوادحه في تحوير كرامة والذي نعتقه ما عليه
 هداة الامة وجهور الامة ان النار لا تنفخ ولا يزول عذابها ووافق ابن القيم على نحو
 ما زعمه جمع من الصوفية قال العفيف التلمساني اذا بلغ الانتقام الغاية انقلب راحة
 وقام المصطفى صلى الله عليه وسلم لحنارة فقالوا انه يهودى فقال ليس الملك معها
 ليست نفسا قال في القبيحيات هذا ارجى ما يتسكب به اهل الله اذا لم يكونوا من اهل
 الكشف ولا التعريف الالهي في شرف النفس الناطقة وان صاحبها وان شق بدخول
 النار فهو كما يشق هنا بامراض النفس والعلل والهجوم فان ذلك كله غير مؤثر
 في شرفها اذا كانت من العالم الاشراف فقام لها الكون نفسا اي لذاتها وهذا
 يؤذن بتساوي النفوس وفي رسالة القشيري عن بعض الصلحاء انه ذم من رأى نفسه
 خيراً من فرعون قال وهذه مسئلة من اعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها
 ليكمل نفس وان همرت النفوس الدارين ولا بد من عمارة الدارين كما ورد ان الله
 سيعامل النفوس بما يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه الا اهل الله فانه من الاسرار

المخصوصة بهم فكما ان الجحيم يجمعهم كذلك المقام يجمعهم لذاتهم ان شاء الله
 قال الله تعالى في الذين شقوا ان ربك فعال لما يريد ولم يقل عطاء غير مجذوذ كما قال
 في السعداء ورحمته سبقته تحضبه ووسعت كل شيء منته والحقا وبالاصل كل ذلك
 منه فانه الذي كتب على نفسه الرحمة الى هنا كلام ابن عربي وقد قلنا ان اعتقادنا
 ما عليه الجماعة من اهل الفقه والحديث ان النار لا تنفخ وان اهلها لا يخرجون
 منها (قائدة) في المصنوع المنسوب الى حجة الاسلام ان في التوراة ان اهل الجنة يمشون
 في النعيم خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار كذلك اوارثهم يصيرون
 شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون
 ولا يتوالدون وفي القرء ان ان الناس يحشرون كما خلقهم الله اول مرة انتهى من شرح
 قصيدة النفس للمناوي عليه رحمة الباري (في بيان اشتغال النفوس البشرية بالدعاء
 والتضرع هل يعقل ان يكون فيه قائدة ام لا) من الناس من انكر هذه التأثيرات
 واحتج على صحة هذا الانكار بوجوه الحجج الاولى ان المكملات باسرها مستترة الى ذات
 واجب الوجود فان اقتضى شيء من لوازم ذات واجب الوجود حدوث ذلك الشيء
 وجب ان يحصل سواء وجد ذلك الدعاء او لم يوجد وان لم يوجد في لوازم ذات واجب
 الوجود ما يوجب حصول ذلك الاثر لم يتدفع بالدعاء اضلاع الحجج الثانية ان المعرفين بنفاذ
 علم الله تعالى في جميع المحدثات قالوا ذلك الشيء ان كان معلوم الوقوع وقع ولا حاجة
 الى الدعاء وان كان معلوم اللا وقوع لم يقع ولا قائدة في الدعاء الحجج الثالثة ان مبادئ
 حدوث الحوادث في هذا العالم ليست الا العلة العالية العقلية فلو قلنا انه قبل الدعاء
 ما كانت تلك الحوادث توجد وبعد الدعاء تدخل في الوجود لكان قد ثبتنا للنفوس
 البشرية على ضعفها نوعاً من التأثير في العلة العالية وذلك بعيد جداً الحجج الرابعة
 ان الاسباب العالية اما ان تكون تأثيراتها بالايجاب والطبع او بالقصد والاختيار
 فان كان الاول لم يكن في الدعاء قائدة وان كان الثاني فعلم تلك الاسباب العالية الفعالة
 العلامة بمصالح هذا العالم اكل واتم واوفي من علم البشر فان كان الاصل حصول ذلك
 الشيء فتلك العلة العالية لا تجعل به البتة وان كان الاصل عدم ذلك الشيء كان طلب
 تخصيصه بالدعاء جهلاً وحكمة العلة العالية غنيتها عن الاقدام على فعل ما لا
 ينبغي الحجج الخامسة ان الاسباب العقلية العالية ان كانت فاعلة لذلك الفعل لم يكن
 في هذا الدعاء قائدة وان كانت غنيتها عن ذلك الفعل كان اشتغال هذا الانسان بطلب
 تحصيل ذلك الفعل بجري مجرى المتسارعة مع الاسباب العقلية والضعيف اذا قارنوا
 القوي لم يستفد منه الا المقت والرذائل الحرام الحجج السادسة ان المشتغل بالدعاء اما
 ان يكون قد حصل في قلبه نوع من المكاشفات الروحية او لم يحصل ذلك فان لم يحصل
 ذلك كان ذلك الدعاء مجرد تحريك اللسان ولا فائدة فيه الاكثرية الهذيان وان حصل

فيه ذلك الكشف قويا تاما صارت النفس مستغرقة في تلك الاضواء والانوار
 فينبغي لا يتفرغ القلب لطلب النصيب والمقصود وان كان الكشف ضعيفا بحيث
 تبقى النفس مع ذلك المقدار من الكشف طالبا لهذه الاغراض الخسيسة رغبة
 في تحصيلها كانت القوة الحاصلة من تلك المكاشفة ضعيفة جدا وحينئذ لا تقيد
 شيئا الحجة السابعة ان الدعاء يجري مجرى تنبيه الغافل واعلام الجاهل فكأنه يقول
 لمعبوده تركت الجود والفضل والرحمة فانا اعلمك ان الاولى فعله ولا شك ان هذا
 مبالغ في سوء الادب الحجة الثامنة ان من حضر في مجلس السلطان القاهر فان
 الادب يقتضي ان لا يشافهه بالطلب فرعاية هذا الادب في حضرة الجلال اولى
 الحجة التاسعة ان العليل العلية منزلة عن الجمل موصوفة بالجود واقاضة الرحمة
 فامتناعها عن ذلك قبل الدعاء يدل على امتناعها في انفسها اما بحسب الامتناع
 الذاتي اولا جل انها على ضد المصلحة العامة الحجة العاشرة اتفق جمهور ارباب
 الرياضات على ان الرضى بالقضاء باب الله الاعظم والاقدام على الدعاء خوض
 في التصرف من غير الاذن والسكوت باللسان وبالقلب هو الرضى فوجب ان يكون
 هو المنهج الاكل والطريق الافضل فهذا البيان شبهات المنكرين للدعاء واما
 المعترفون بان الاشتغال بالدعاء طريق نافع ومنهج مستقيم فقد ذكروا فيه فوائد
 الفائدة الاولى ان النفس بمقتضى جوهرها مجبولة على حب اللذات الجسمية
 والاغراض العاجلة واما الاعراض عن هذه الطريقة والاقبال على معرفة الله
 بالكلية على خلاف عادتها وعلى مناقضة فطرتها اذا عرفت هذا فنقول الداعي اذا
 اعتقد ان له في الدعاء غرضا فلاجل تحصيل ذلك الغرض تتوجه النفس الى
 جاذب جلال الله وبصرويل وذلك الاصرار والالحاح بوجوب استغراق النفس
 في الاقرار بكمال قدرة الله ونفاذ مشيئته في جميع اجزاء العالم الاعلى والاسفل
 فهذا الطريق تحصل للنفس هذه السعادة وكلما كانت الموانعة على هذه الطريقة
 اكثر كان الانقطاع عن العالم الاسفل اكثر والانجذاب الى العالم الاعلى اتم
 ولا شك ان هذه الحالة منفعة عظيمة شريفة في الاشتغال بالدعاء الفائدة الثانية
 لا شك انه كما يعتبر في حصول الاثر حال الفاعل فكذلك يعتبر حال القائل وايضا
 فتأثيرات تلك العليل في حوادث هذا العالم لا شك انها موقوفة على شرائط
 حادثة والادامات الاثار لدوام تلك المؤثرات اذا عرفت هذا فنقول انه لا يمنع
 ان يكون تكيف نفس الداعي بالكيفية الحاصلة عند الدعاء كان شرط انقيض تلك
 الاثار من تلك العليل العلية فعند حصول هذه الحالة تحدث تلك الاثار من تلك
 العليل العلية ولا يمنع ان يقال ايضا ان نفس الداعي عند الاستغراق في الدعاء
 يظهر فيها نور من انوار العالم اى عالم الغيب واثار من آثار تلك الارواح القاهرة

وحيثئذ

وحيثئذ بقوى جوهر النفس البشرية ويحصل لها استعلاء في تلك الحالة بواسطة
 تلك القوة والقدرة ويحصل ذلك الحادث المطلوب الفائدة الثالثة انا قد ذكرنا ان لكل
 واحدة من هذه النفوس البشرية روبا من الارواح العالية الفلكية وتكون هذه
 النفوس البشرية بالنسبة الى تلك الارواح كالاولاد بالنسبة الى الاب وكالعبيد
 بالنسبة الى المولى فاذا اخذت النفس في التصفية عن العلائق الجسدانية ثم بالغت
 في الدعاء والتضرع انجذبت هذه النفس الى تلك الروح الفلكي الذي هو الاصل
 والمعدن والمنيع وبسبب ذلك الانجذاب والاتصال يحصل في جوهر هذه النفس
 البشرية قوة وقدرة وسلطة على هيولى العالم الاسفل فينبغي تحصيل آثار عجيبة
 واحوال غريبة اذا عرفت هذا فنقول اجتماع الجمع العظيم على الدعاء الواحد
 في المقصود الواحد قوى تأثيرا من اقدام الشخص الواحد على ذلك العمل لان عند
 الاجتماع تضاف المؤثرات الكثيرة بعضها الى البعض فيكون التأثير اقوى لا محالة
 وقد ضرب العلماء لهذا مثلا فقالوا القرانات مرتبة على اربع مراتب القران الاصغر
 والاوسط والاكبر والاعظم والسبب في هذا التفاوت انه كلما كانت الكواكب اكثر
 وكان قرب بعضها من بعض اتم كان التأثير اقوى فلهذا السبب امرت الشريعة
 الحقبة بترتيب الاجتماعات على اربع مراتب فاولها اداء الصلاة الخمس في الجماعات لان
 القوم اذا اجتمعوا حصلت من تلك الجمعية آثار لا تحصل عند الانفراد وثانيها صلاة
 الجمعة في الجماعات لان القوم اذا اجتمعوا في الجمعة فان الجمعية هناك اتم واكثر فلا جرم
 تكون قوتها اكمل وافضل وثانيها صلاة العيد والجمعية فيها اكثر واتم مما في صلاة
 الجمعة ورابعها وهو القران الاعظم اجتماع اهل العالم في موقف الحج فان الجمع العظيم
 من اهل المشرق والمغرب يجتمعون في ذلك الموقف ويوجهون افكارهم واذهانهم
 الى استئصال الرجة وطلب المغفرة من الله فلا جرم يحصل فيه من التأثير ما لا يحصل
 من سائر الوجوه ولهذا الباب شرائط كثيرة سنذكرها في شرح السهر المبنى على
 الاوهام وتصفية النفوس فهذا اما يمكن شرحه باللسان ومن خاض في هذا الطريق
 وجد فيه من انواع الفوائد ما لا يمكن ذكره باللسان ولا شرحه بالاقلام والمهادى الى
 الحق ليس الاممك الاعلام من المطالب العالية للغير الرازي (قال الامام الرازي)
 في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادى عني فاني قريب اجيب دعوة
 الداعي اذا دعان فليس يجيبوا الى وليؤمنوا بى لعلمهم برشدون بعدما ذكر حقيقة الدعاء
 وفائدته في التفسير الكبير المسئلة الثالثة في الآية سؤاله شكل مشهور وهو انه تعالى
 قال ادعوني استجب لكم وقال في هذه الآية اجيب دعوة الداعي اذا دعان عاكذلك
 قال ام من يجيب المضطر اذا دعاه ثم انما ترى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب
 والجواب ان هذه الآية وان كانت مطلقة الا انه وردت اية اخرى مقيدة وهي قوله

تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولا شك ان المطلق محمول على
المقيد ثم تقرير المعنى فيه من وجوه احدها ان الداعي لا بد وان يجد من دعائه عوضا
اما اسعافا بطلبه التي لا جلها ادعاء وذلك اذا وافق القضاء فان لم يساعده القضاء يعطى
سكينة في نفسه وانشر احافى صدره وصبر بهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل
حال فلا يعدم فائدة دعائه وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره
عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد
الا باحدى ثلاث ما لم يدع باسم او طبيعة رحم اما ان يجعل له في الدنيا واما ان يدخر
في الآخرة واما ان يصرف عنه من سوء بقدر ما دعاه وهذا الخبر تام البيان في الكشف
عن هذا السؤال لانه تعالى قال ادعوني استجب لكم فاذا استجاب له ولو في الآخرة كان
الرد صادا فاولاها ان قوله ادعوني استجب لكم يقتضى ان يكون الداعي عارفا بربه
والا لم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة ثبت ان شرط الداعي ان يكون
عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه انه لا يفعل الا ما وافق قضاء وقدره وعلمه وحكمته
فاذا علم العبد ان من صفته هكذا استحتم منه ان يقول بقلبه ويقعه يارب افعل
الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وان يقول افعل هذا الفعل ان كان موافقا لقضاءك
وقدرتك وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتيب الاجابة عليه
مشروطا بهذه الشرطة وعلى هذا التقدير يزول السؤال ورابعها ان لفظ الدعاء
والاجابة محتمل وجوها كثيرة احدها ان يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والنساء
على الله كقول العبد يا الله لا اله الا انت وهذا يسمى دعاء لانك دعوت الله ثم وحدته
وانتيت عليه فهذا يسمى دعاء بهذا التأويل ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله اجابة
اجابته اللفظ ومثله كثير وقال ابن الانباري اجيب عن الاشكال المذكور
بوجوه الاول ان اجيب ههنا بمعنى اسمع لان بين السماع والاجابة نوع ملازمة فلهذا
السبب يقام كل واحد منهما مقام الآخر كقولنا سمع الله من حمده اى اجاب الله فكذلك
ههنا قوله اجيب دعوة الداعي اذا دعاه اى اسمع تلك الدعوة فاذا اجابنا قوله تعالى
ادعوني استجب لكم على هذا الوجه زال الاشكال وثانيها ان يكون المراد من الدعاء
التوبة عن الذنوب وذلك لان التائب يدعوا الله عند التوبة واجابة الدعوة بهذا
التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه لا اشكال ايضا وثالثها ان يكون
المراد من الدعاء العبادة قال عليه السلام الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه
قوله تعالى وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي
سيدخلون جهنم داخرين فظهر ان الدعاء ههنا هو العبادة اذا ثبت هذا فاجابة الدعاء
بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب
الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله وعلى هذا الوجه لا اشكال ورابعها ان تفسير

الدعاء ان يطلب العبد من ربه جوآجه فالسؤال المذكور ان كان متوجها
على هذه التفسيرات الثلاثة المتقدمة فقد ثبت ان الاشكال زائل وان كان متوجها
على هذا التفسير فقد عرفت بجوابه في اول المسئلة انتهى من التفسير الكبير اجيب
دعوة الداعي اذا دعاه ان تقرير القرب ووعده للداعي بالاجابة يتساوى قوله ووعده للداعي
بالاجابة اى في الجملة على ما عليه كلمة اذا الا كما فلا حاجة الى ما قالوا من ان اجابة
الدعوة غير قضاء الحاجة فالاجابة ان يقول الرب ليبيك يا عبدى وهذا امر عودى وجود
لكل مؤمن عبد الحكيم

(في بيان كيفية الانتفاع بزيارة المرقى والقبور)

سألت بعض اكابر الملوك وهو الملك محمد بن سام بن الحسين الغوري وكان رجلا حسن
السيرة مرضى الطريقة شديد الميل الى العلماء قوى الرغبة في مجالسة اهل الدين
والعقل فكتب له في رسالة وانا اذكرك ههنا ملخص ذلك الكلام فنقول الكلام فيه
مبنى على مقدمات المقدمة الاولى انا قد دللت على ان النفوس البشرية باقية بعد
مفارقة الابدان المقدمة الثانية ان تلك النفوس التي فارقت ابدانها اقوى من هذه
النفوس المتعلقة بالابدان من بعض الوجوه وهذه النفوس اقوى من تلك من وجه
آخر اما ان النفوس المفارقة اقوى من هذه النفوس من بعض الوجوه فهو ان تلك
النفوس لما فارقت ابدانها فقد زال الغطاء والوطاء وانكشف لها عالم الغيب
وامرار منازل الآخرة فصارت العلوم التي كانت برهانية عند التعلق بالابدان
ضرورة بعد مفارقة الابدان وكانت تلك النفوس الروحية حين كانت النفس بدنية
تحت غيار وجوار فلما زال البدن اشرقت تلك النفوس وتجلت وتلالت فحصل
للفسوف المفارقة عن الابدان بهذا الطريق نوع من الكمال واما ان النفوس المتعلقة
بهذه الابدان اقوى من تلك النفوس المفارقة من وجه آخر فلان آلات الكسب
والطلب باقية لهذه النفوس فهذه النفوس بواسطة الافكار المتلاحقة والانتظار
المتعاقبة تستفيد في كل يوم عملا جديدا ويختار اذا فقه هذه الحالة غير حاصلة للنفوس
المفارقة المقدمة الثالثة ان تعلق النفوس بابدانها تعلق يشبه العشق الشديد
والحب التام ولهذا السبب ان كل شيء يطلب تحصيله في الدنيا فانما يطلب
ليوصل به الى اتصال الخير والراحة الى هذا البدن واذا ثبت هذا فادامات الانسان
وفارقت النفس هذا البدن كذلك الميل يبق وذلك العشق لا يزول الا بعد حين فتبقى
تلك النفس عقيمة الميل الى ذلك البدن عقيمة الا تجذب اليه لاسماع على المذهب الذي
نصرناه من ان النفوس الناطقة مدركة للجزئيات وانها تبقى موصوفة بهذا الادراك
بعد موت البدن فاذا عرفت هذه المقدمات فنقول ان الانسان اذا ذهب الى قبر
انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف هناك ساعة تأثرت نفسه من

تلك التربة وحصل لنفس هذا الزائر تعلق بتلك التربة وقد عرفت ان لنفس ذلك الميت
تعلقا بتلك التربة ايضا فينتج يحصل لنفس هذا الزائر الحى ونفس ذلك الانسان
الميت ملاقة بسبب اجتماعهما على تلك التربة فصارت هاتان النفسان شيعتين
جمرة آتين صقيبتين وضعتا بحيث تنعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى
فكل ما حصل في نفس هذا الزائر الحى من المعارف البرهانية والعلوم انكسية
والاخلاق الفاضلة من الخسوع لله تعالى والرضى بقضاء الله ينعكس معه نور الى روح
ذلك الانسان الميت وكل ما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم المشرفة
والانوار القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى نور هذا الزائر الحى وبهذا الطريق
تصير تلك الزيارة سببا للحصول بالمنفعة والبهجة العظمى لروح الزائر وروح الموروث هذا
هو السبب الاصل في شرعية الزيارة ولا يبعد ان يحصل فيها سرار اخرى ادق واحق
من ما ذكرناه ونظام العلم بالحقائق ليس الا عند الله تعالى من المطالب العالية للامام
الهمام نضر الدين الرازى رحمه الله عليه رجة واسعة (دريمان تاريخ عالم متقول
از نسخة وفات مخيم استرآبادى) در كتب حكما مسطور است كه بزعم فارسيان
ايام وشهور سال تاريخ عالم مبنى برادوارست واعظم ادوار سيصد و شصت هزار سال
شمعى است وارقامش اينست ۳۶۰۰۰۰ وگويند بر هر دورى دواول جل
اجتماع كوكب واقع شود ودر زيج الغ بك مسطورست كه تسيرات وفردارات
وانتهاءات از دلائلى كه تعلق بطالع عالم دارد بقول احكاميان در مبداء ايام عالم دواول
نقطه جل بوده است بدين برين تقدير ازان سيصد و شصت هزار سال اين دور عالم كه
ابتداى وجود عالمست تا زمان اين تاليف كه سنه سبع عشرة و الف هجريت
صد و هشتاد و چهار هزار سال و هفتصد و وصال گذاشته است وارقامش اينست
۱۸۴۷۳ و هفتاد و پنج هزار و دويست و نود و هشت سال از اين دور باقيست
وارقامش اينست ۱۷۵۲۹۸ و در ميان اهل خطا وايغور مدارس عالم مبنى
برادوارشانك دن است و هر دى ده هزار سالست و اينسان دور عالم را سيصد
و شصت هزار دن گويند و ارقامش اينست ۳۶۰۰۰۰ و باعتقاد اهل خطا از ابتداى
افرنش تا مبداء سال اول دورشانك دن هشت هزار و هشتصد و شصت و سه دن
گذاشته است و از دن ناقصه تا اين زمان نه هزار و نهصد و هفتاد و هشت سال
تمام گذشته است و بهيست و دو سال ديكر اين دور نيز تمام ميشود كه هشت هزار
و هشتصد و شصت و چهار دن از دورشانك دن تمام شود ارقامش اينست ۸۸۶۴
و محاسبان عرصه هند صد هزار را يك لك شمرند و صد لك را كروى و گويند و صد
كروى را از لوج گويند پس برين حساب از مبداء اول سال شانك دن كه ابتداى
افرنش عالمست هشت كروى و هشت ستا دوش لك وى و نه هزار و نه صد و هفتاد

و هشت سال گذشته است و ارقامش اينست ۸۸۶۳۹۹۷۸ و سيصد و پنجاه و يك
كروى و يك لك و سيصد و شصت هزار و بيست و دو سال از دورشانك دن باقيست
وارقامش اينست ۳۴۱۱۳۶۰۰۲۲ چنانچه اكر سالهاى ماضى و مستقبل را
با هم جمع كنى سيصد و شصت و هزار دن كه هر دى ده هزار سال حاصل شود كه
سيصد و شصت كروى سال باشد كه ارقامش اينست ۳۶۰۰۰۰۰۰۰ و اعتقاد
حكماى هند چنانست كه از بدو وجود عالم تا حال كه بحساب تاريخ ديوانى بهمانه
هزار و شصت و پنجاه و سه سال رسیده كه مطابق هزار و هفتصد و هجريت
چهارصد و سى و دو كروى و يك لك و دو هزار و سيصد و سه سال گذشته است برين صفت
الحسينى از صاحب جامع المعارف نقل است كه از ابتداى خلقت آدم تا طوفان
نوح عليها السلام دو هزار و دويست و چهل و دو سال و از طوفان تا وفات نوح
سيصد و پنجاه و از نوح تا ابراهيم عليها السلام دو هزار و دويست و چهل و شش و از
ابراهيم تا موسى عليها السلام هفت صد سال و تا داود عليه السلام پانصد و از داود
تا عيسى عليه السلام يك هزار و صد سال و از عيسى تا ولادت خاتم الانبياء عليه افضل
التحايا شصت و بيست سال و برين تقدير از هبوط آدم تا ولادت خير المرسلين
هفت هزار و هفتصد و پنجاه و هفت سال باشد و در تاريخ يهود از فوت آدم تا زمان نوح
هزار و پنجاه و از نوح تا ابراهيم هشتصد و نود و چهار سال و از ابراهيم تا موسى پانصد
و از موسى تا سليمان عليه السلام چهارصد و هشتاد و از سليمان تا اسكندر پانصد
و بيست و چهار و از اسكندر تا هجرة خاتم الانبياء عليه من الصلوات از كاهانم صد
و بيست و چهار سال و ابو الحسن عبدالله بن مسعود در تاليف خود آورده كه
از هبوط آدم تا طوفان دو هزار و دويست و پنجاه و شش سال و از طوفان تا مولد
ابراهيم هزار و هفتاد و نه و از ابراهيم تا خروج بنى اسرائيل از بنه پانصد و شصت و پنج
سال و از خروج تا بنى بيت المقدس شصت و پنجاه و شش و از بنى تا مولد اسكندر
هفتصد و نوزده و از ان تا مولد مسيح شصت و هفتاد و سال و از مولد مسيح تا ولادت
يغمبر ما عليه السلام پانصد و بيست سال و حسين خوارزمى در مقصد آورده كه
از ولادت خاتم الانبياء تا ولادت عيسى شصت و بيست سال و از عيسى تا داود
هزار و دويست سال و از داود تا موسى پانصد و از موسى تا ابراهيم هفتصد
و هشتاد و از ابراهيم تا نوح هزار و دويست و چهل سال و اكر از نوح هم تا آدم
چنانچه بعض مورخين يك هزار و پنجاه و شش سال گفته حساب كنيم تمامى
از خلقت آدم تا خاتم الانبياء عليه السلام باين قول ۷۳۹۶ خواهد بود و بقول
جزء ماضى از خلقت آدم تا مولد نوح هزار و پنجاه و شش و از ولادت نوح تا ميلاد

ابراهيم ١٨٩٢ وازان تاوفات يعقوب عليه السلام در مصر ٣٠٧ وازان تاينا
بيت المقدس ٤٨٠ وازيناء تاخرابي آن ٤١٠ وازان تا تصرف اسلام هزار و با قصد
وينجاه سال پس از آدم تا خاتم يقول اصغمان ٤٧٠٠ يقول خوارزمي ٦٧٤٠
ويقول ابن مسعود ٦١٤ سال خواجه بود والله اعلم بحقائق الامور (فائدة) لم يسم
باجد قبله صلى الله عليه وسلم احد ولا في زمنه ولا زمان العصاة حماية له هذا الاسم
الذي بشر به الانبياء واول من سمي احمد في الاسلام احمد بن عمرو بن تميم والد الخليل
ابن احمد العروضي وامام من سمي بمحمد فذكر ابو القاسم السهيلي انه لا يعرف في العرب
من سمي به قبله الا ثلاثة طمع آباؤهم حين سمعوا به وبقر زمانه يكون ولد لهم
وبلغهم القاضي عياض ستة لاسابع لهم وكل من سمي به لم يدع النبوة ولم يدعها له احد
كذا في شرح تقريب الاسانيد للشيخ ابن العراقي المحدث (فائدة) في الفرق بين
القرآن والحديث القدسي قال المولى الكرماني في اول كتاب الصوم القرآن لفظ
مجهز ومنزل بواسطة جبرائيل عليه السلام وهذا غير مجهز وبدون الواسطة ومثله يسمي
بالحديث القدسي والالهى والرباني فان قلت الاحاديث كلها كذلك كيف
وهو لا ينطق عن الهوى قلت الفرق بان القدسي مضاف الى الله تعالى ومروى عنه
بخلاف غيره وقد يفرق بان القدسي ما يتعلق بتزيه ذاته تعالى وصفاته الجلالية
والسكالية قال الطيبي القرآن هو اللفظ المنزل به جبرائيل على النبي عليه السلام
والقدسي اخبار الله معناه بالالهام اراد المنام فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بعبارة
نفسه وسائر الاحاديث لم يرفعها الى الله ولم يروها عنه (من المجموعة الحفيدة)
واعلم انه تعالى خلق البشر بحيث لا يشبه بعضهم بعضا في الصورة والحكمة في ذلك
انه لو حصلت المشابهة لحصل الاشتباه فاكان يتميز زوج هذه المرأة عن لم يكن زوجها
ولا عبد هذا الانسان عن عبد غيره وحينئذ لم يتميز الحلال عن الحرام والمستحق عن
غير المستحق وذلك يفضي الى زوال المصالح وحصول المفاسد فلهذا السبب اقتضت
الحكمة الالهية تخصيص كل شخص بصورة مخصوصة ثم انه من اعظم الدلائل
على القادر المختار لان الاب والام واحد وتأثير الطبايع والنجم والافلاك واحد ثم
مع هذا التشابه والتساوي يكون كل واحد منهم مختصا بصورة مخصوصة
معينة فهذا لا يكون الا بتأثير القادر المختار وروى ان واحدا استعظم امر الشطرنج
عند عمر رضي الله عنه وقال انه رقعة مختصرة ثم انه يقع فيه انواع غير متناهية
من اللعب فقال عمر رضي الله عنه رقعة الوجه اصغر من رقعة الشطرنج ولكل
عضو من اعضاء الوجه موضع معين من الوجه لا يتغير عنه فان العين لها موضع
معين وكذا لك الانف والفم ثم مع هذا يقع فيه من الاختلاف ما لا نهاية
له فانك لا ترى انسانين في المشرق والمغرب تماثل صورتاهما من كل الوجوه وهذا

يدل على كمال قدرة الله تعالى وعلمه وحكمته سبحانه وتعالى من اسرار التنزيل
للفخر الرازي عليه الرحمة (الحسن والقبح) يقال لمعان ثلاثة الاول صفة السكال
والنقص فالعلم حسن والجهل قبح ولا نزاع في ان مدركة العقل الثاني ملازمة
الغرض ومباقرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي ويختلف
بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف
لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب بالفعل آجلا وعاجلا والذم والعقاب كذلك
وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان الافعال
كلها مستوية في انفسها وانما صارت حسنة او قبيحة بواسطة امر الشارع ونهيه
عنها حتى قال امام الحرمين ليس الحسن زائد على ورود الشرع موقفا ادراكه عليه
بل هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح وعند الحنفية والمعتزلة عقلي
فان للعقل جهة محسنة ومقبيحة قد تدرك بالضرورة وقد تدرك بالنظر اقول ادراك
الثواب والعقاب آجلا بالعقل سيما بالبداهة محل بحث وخفاء جدا لان اثبات الحشر
والقيامة لا يظهر بالعقل اللهم الا ان يقال ان ذلك باعتبار الحشر الروحاني لكن بعد
اثبات جوار الحشر بالدلائل العقلية فانه يمكن بعد ذلك ان يعرف بالبداهة ان امر
كذا متعلق لذلك بقران الاول ان الفرق بين صفة السكال وبين كون الفعل
متعلق المدح غير ظاهر الا ان يقال المدح على لسان الشرع آجلا وعاجلا الثاني
انه استدلال اشعري على ان الحسن بالمعنى الثالث ليس عقليا بانه ليس لصفة
الفعل اولداته والابانم قيام العرض بالعرض اقول هذا جار بعينه في الحسن
بالمعنى الثاني (من المجموعة الحفيدة الصفاتية) اعلم ان جماعة كثيرة من السلف كانوا
يثبتون لله تعالى صفات ازلية من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام
والحياة والجلال والاكرام والجلود والانعام والعزة والعظمة ولا يفرقون
بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوفا وكذلك يثبتون
صفات خبرية مثل اليدين والرجلين ولا يقولون ذلك الا انهم يقولون تسميتها خبرية
ولما كانت المعزلة يتقون الصفات والسلف يثبتون سمي السلف صفاتية والمعتزلة
معطلة فبلغ بعض السلف في اثبات الصفات الى حد التشبيه بصفات المحدثات
واقصر بعضهم على صفات دلت الافعال عليها وما ورد الخبر بها فتفرقوا فيه فرقتين
منهم من اولها على وجه يحتمل اللفظ ذلك ومنهم من توقف في التأويل وقال عرفنا
بمقتضى العقل ان الله تعالى ليس كمثل شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبه شيء
منها وقطعنا بذلك الا اننا لانعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى ومثل قوله خلقت يدي ومثل قوله وباء ربك الى غير ذلك ولسنا
مكافين بمعرفة تفسير هذه الايات وتأويلها بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بانه

لا شريك له وليس كمثل شيء وذلك قد ائتمنا به فينا ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف فقالوا لا بد من اجرائها على ظاهرها والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل ولا توقف في الظاهر فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك على خلاف ما اعتقده السلف ولقد كان التشبيه صرفا خالصا في اليهود لافي كلهم بل في القرآنيين منهم اذ وجدوا في التوراة الفاظا كثيرة تدل على ذلك ثم الشيعة في هذه الشريعة وقعوا في غلو وتقصير اما الغلو فتشبيه بعض ائمتهم بالاله تعالى وتقدس واما التقصير فتشبيه اله بواحد من الخلق ولما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف رجعت بعض الروافض عن الغلو والتقصير ووقعت في الاعتزال وتخطت جماعة من السلف الى التفسير الظاهر فوقعوا في التشبيه اما السلف الذين لم يتعرضوا للتأويل ولا تهذفوا للتشبيه فهم مالك بن انس رضي الله عنه اذ قال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة ومثل احمد بن حنبل وسفيان وداود الاصفهاني ومن تابعهم حتى انتهى الزمان الى عبد الله بن سعيد الكلابي وابي العباس القلانسي والحارث بن اسد المحاسبي وهؤلاء كانوا من جملة السلف الا انهم باثروا علم الكلام وايدوا عقائد السلف بجميع كلامية وبراهين اصولية وصنف بعضهم ودرس بعض حتى جرى بين ابى الحسن الاشعري وبين استاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والاصح فتخاصما وانحاز الاشعري الى هذه الطائفة فايد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لاهل السنة والجماعة وانتقلت حجة الصفاتية الى الاشعرية ولما كانت المشبهة والكرامية من مشبهي الصفات عددا منهم فرقتين ومن جملة الصفاتية الاشعرية اصحاب ابى الحسن على بن اسماعيل الاشعري المنتسب الى ابى موسى الاشعري رضي الله عنهما وسمعت من عجيب الاتفاقات ان اباموسى الاشعري كان يقرر بعينه ما يقرره الاشعري في مذهبه وقد برزت مناظرة بين عمرو بن العاص وبينه فقال عمرو ان اجد احدا خصم اليه ربي فقال ابو موسى انا انا انا المتحاكم اليه قال عمرو ولم قال لانه لا يظلمك فسكت عمرو ولم يخرجوا با قال الاشعري الانسان اذا فكر في خلقته من اي شيء ابتدى وكيف دار في اطوار الخلق كور ابعده كور حتى وصل الى كمال الخلق عرف يقينا انه بذاته لم يكن ليبدى خلقته ويبلغه من درجة الى درجة وبريقه من نقص الى كمال وعرف بالضرورة ان له صانعا قادرا عالما مريدا اذ لا يتصور صدور هذه الافعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في القطرة وتبيين آثار الاحكام والاتقان في الخلق فله صفات ذلك افعاله عليها لا يمكن جدها وكادات الافعال على كونه عالما قادرا مريدا دلت على العلم والقدرة والارادة لان وجه الدلالة لا يختلف شاخدا وغائبا وايضا لا معنى للعالم حقيقة الا انه ذو علم ولا للقادرا الا انه ذو قدرة ولا للمريد الا انه ذو ارادة

فيحصل بالعلم الاحكام والاتقان ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث ويحصل بالارادة التخصيص بوقت دون وقت وقد ردون قدز وشكل دون شكل وهذه الصفات ان ينصور ان يوصف بها الذات الا ان يكون الذات حيا بحياة الدليل الذي ذكرناه والزم منكى الصفات الزاما لا محيص لهم عنه وهو انكم وافقتمونا وقام الدليل على كونه عالما قادرا فلا يخلو اما ان يكون المقهومان من الصفتين واحدا او اثنان فان كان واحدا فيجب ان يعلم بقادرته وينقدر بعالميته ويكون من علم الذات مطلقا علم كونه عالما قادرا وليس الامر كذلك فعلم ان الاعتبارين مختلفان فلا يخلو اما ان يرجع الاختلاف الى مجرد اللفظ او الى الحال او الى الصفة وبطل رجوعه الى اللفظ المجرد فان العقل يقضى باختلاف مفهومين معقولين بحيث لو قدر عدم الاله لاط رأسا ما ارتاب فيما يصوره وبطل رجوعه الى الحال فان اثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم اثبات واسطة بين الوجود والعدم والاثبات والنفي وذلك محال فتعين الرجوع الى صفة قائمة بالذات وذلك مذهبه على ان القاضى ابا بكر الباقلاقي من اصحاب الاشعري قرر قوله في اثبات الحال ونفيه وانقرر رأيه على الاثبات ومع ذلك اثبت للصفات معان قائمة به لاحوالا وقال الحال الذي اثبتته ابو هاشم هو الذي يسميه صفة خصوصا اذا اثبت حالة اوجبت تلك الصفات قال ابو الحسن الباري تعالى عالم يعلم قادر بقدرته حي بحياة مريدا بارادة متكلم بكلام جميع بسمع بصير بصوره في البقاء اختلاف رأى وهذه صفات ازلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره والدليل على انه متكلم بكلام قديم ومريدا بارادة قديمة قال قام الدليل على انه تعالى ملك والملك من له الامر والنهي فهو آمرناه فلا يخلو اما ان يكون أمر ابامر قديم او بامر محدث فان كان محدثا فلا يخلو اما ان محدثه في ذاته او في محل اولافى محل ويستحيل ان محدثه في ذاته لانه يؤدي الى ان يكون محالا للحوادث وذلك محال ويستحيل ان يكون في محل لانه يوجب ان يكون المحل به موصوفا ويستحيل ان محدثه لافى محل لان ذلك غير معقول فتعين انه قديم قائم به صفة له وكذلك ان تقسيم في الارادة والسمع والبصر قال وعلمه واحد يتعلق بجميع المعلومات المستحيل والجائز والواجب والموجود والمعدوم وقدرته واحدة تتعلق بجميع ما يصح وجوده من الجائزات وارادته واحدة تتعلق بجميع ما تقبل الصفات وكلامه واحد هو امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعد وهذه الوجوه ترجع الى اعتبارات في كلامه لا الى عدد في نفس الكلام والعبارات والالفاظ المنزلة على لسان الملائكة الى الانبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الازلي والدلالة مخلوقة محدثة والمدلول قديم ازلي والفرق بين القرآنة والمقررة والتلاوة والمتلو كالفرق بين الذكر والمذكور فالذكر محدث والمذكور قديم وخالف الاشعري بهذا التدقيق جماعة من

الحسوية اذ قضاوا يكون الحروف والكلمات قديمة والكلام عند الاشعري معنى قائم
بالنفس سوى العبارة بل للعبارة دلالة عليه من الانسان فالتكلم عنده من قام به
الكلام وعند المعتزلة من فعل الكلام غير ان تسميته العبارة كلاما اما بالجواز واما
باستعمال اللفظ قال وارادته قديمة اذ لم تكن متعلقة بجميع المرادات من افعاله الخاصة
وافعال عبادته من حيث انها مخلوقة لا من حيث انها مكتسبة لهم فعن هذا قال اراد
الجميع خيرها وشرها وفعها وضرها وكما اراد وعلم اراد من العباد ما علم وامر القلم حتى
كتب في اللوح المحفوظ فذلك حكمه وقضائه وقدره الذي لا يتغير ولا يتبدل
وخلاف المعلوم مقدور النفس محال الوقوع وتكليف ما لا يطاق جائز على مذهبه
بالعلة التي ذكرناها ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبيح زمانين ففي حال
التكليف لا يكون المكلف قاطرا لان المكلف لا يقدّر على احداث ما امر به فاما
ان يجوز ذلك في حق من لا قدر له اصلا على الفعل فمحال وان وجد ذلك منصوصا
عليه في كتابه قال والعبد قادر على افعال العباد اذ الانسان يجدي نفسه بفرقة
ضرورية بين حركات الرعدة وبين حركات الاختيار والارادة راجعة الى ان الحركات
الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القباد فعن هذا قال المكسب
هو المقدور بالقدرة الحاصلة والحاصل تحت القدرة الحادثة ثم على اصل الى الحسن
لا تاثير للقدرة الحادثة في الاحداث لان جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف
بالنسبة الى الجوهر والعرض فلما اثيرت في قضية الحدوث لا اثيرت في قضية حدوث كل
محدث حتى تصلح لاحداث الالوان والطعوم والروائح وتصلح لاحداث الجواهر
والاجسام فيؤدي الى تجويز وقوع السماء والارض بالقدرة الحادثة غير ان الله تعالى
اجرى سنته بان يخلق عقيب القدرة الحادثة او تحتها معها الفعل الحاصل اذ اراده
العبد ويخبر له ويسمي هذا الفعل كسبا فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا وحدثا
وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته والقاضي ابو بكر الباقلاني تخطى عن هذا القدر
قليلا فقال الدليل قد قام على ان القدرة لا تصلح للايجاد لكن لا تقتصر صفات
الفعل او وجوده واعتباراته على جهة الحدوث فقط بل ههنا وجود اخر وراء
الحدوث من كون الجوهر جوهر امتيزا قابلا للعرض ومن كون العرض عرضا ولونا
وسوادا وغير ذلك وهذه احوال عند منبئ الاحوال قال لجهة كون الفعل حاصلا
بالقدرة الحادثة او تحتها نسبة خاصة تسمى ذلك كسبا وذلك هو اثر القدرة الحادثة قال
فاذا جاز على اصل المعتزلة ان يكون تاثير القدرة الحادثة او القادرية القديمة في حال
هو الحدوث والوجود او في وجه من وجوه الفعل لم لا يجوز ان يكون تاثير القدرة
الحادثة في حال هو صفة للحدوث او في وجه من وجوه الفعل وهو كون الحركة مثلا على
هيئة مخصوصة وذلك ان المفهوم من الحركة مطلقا ومن العرض مطلقا غير والمفهوم

من القيام والقعود وغيرهما حالتان متبايرتان فان كل قيام حركة وليس كل حركة
قيام ومن المعلوم ان الانسان يفرق ففاضر ورايين قولنا اوجد وبين قولنا صلي
وصام وقعد وقام وكلا لا يجوز ان يضاف الى الباري جهة ما يضاف الى العبد فكذلك
لا يجوز ان يضاف الى العبد جهة ما يضاف الى الباري تعالى فثبت القاضي تاثيرا
للقدرة الحادثة واثرها هي الحالة الخاصة وهي جهة من جهات الفعل حصلت
من تعلق القدرة الحادثة بالفعل وتلك الجهة هي المتعينة لان تكون مقابلة بالشواهد
والعقاب فان الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه نواب ولا عقاب خصوصا
على اصل المعتزلة فان جهة الحسن والقبح هي التي تقابل بالجزاء والحسن والقبح
صفتان ذاتيتان وراء الوجود فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن ولا قبح
قال فاذا جاز لكم اثبات صفتين هما حالتان جازي اثبات حالة هي متعلق القدرة
الجاذبة ومن قال هي حالة مجبولة فينبغي ان يقدرا الامكان جهتها وعرفناها اي شيء هي
ومثلناها كيف هي ثم ان امام الحرمين ابا المعالي الجويني قدس الله روحه تخطى
عن هذا البيان قليلا قال اما في القدرة والاستطاعة فمما يباه العقل والحس واما
اثبات قدرة لا اثر لها بوجه فهو كفي القدرة اصلا واما اثبات تاثير في حالة لا تتعل
كفي التأثير خصوصا والاحوال على اصلهم لا توصف بالوجود والعدم فلا بد اذا
من نسبة فعل العبد الى قدرته حقيقة لا على وجه الاحداث والخلق فان الخلق يشعر
باستقلال ايجاده من العدم والانسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه
ايضا عدم الاستقلال فالفعل يستند وجودا الى القدرة والقدرة تستند وجودا الى
سبب آخر يكون نسبة القدرة الى ذلك السبب كمنسبة الفعل الى القدرة
وكذلك يستند سبب الى سبب حتى ينتهي الى سبب الاسباب فهو الخالق للاسباب
ومسبباتها المستغنى على الاطلاق فان كل سبب مستغن من وجه ومحتاج من وجه
والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر وهذا الرأي انما اخذه
من الحكماء الالهيين وبرزه في معرض الكلام وليس تختص نسبة السبب الى السبب
على اصلهم بالفعل والقدرة بل كل ما يوجد من الحوادث فذلك حكمة وحينئذ يلزم
القول بالطبع وتأثير الاجسام ايجادا وتأثير الطبائع في الطبائع احداثا وليس ذلك
مذهب الاسلاميين كيف ورأى المحققين من الحكماء ان الجسم لا يؤثر في ايجاد الجسم
قالوا الجسم لا يجوز ان يصدر عن جسم ولا عن قوة ما في جسم فان الجسم مركب
من مادة وصورة فلما لا اثر من جسمه اعني بجماده وصورة والمادة لها طبيعة عدمية
فلما لا اثر لا اثر بمشاركه العدم وانما الى محال فالمقدم اذا محال فنقيضه حق وهو ان
الجسم وقوة ما في الجسم لا يجوز ان يؤثر في جسم وتخطى من هو اشد تحقيقا واغوص
تفكرا عن الجسم وقوة ما في الجسم الى كل ما هو جازم بذاته فقال كل ما هو جازم بذاته

لا يجوز ان يحدث شيئا ما فانه لو احدث لاحد بمشاركة الجواز والجواز له طبيعة
عدمية فلو خلى الجائر وذاته كان عدما فلواثر الجواز بمشاركة العدم ادى الى ان يؤثر
العدم في الوجود وذلك محال فاذا لا يوجد على الحقيقة الا واجب الوجود بذاته
وما سواه من الاسباب معدلات لقبول الوجود لا محدثات الحقيقة والوجود في
الجب ان ما أخذ كلام الامام ابي المعالي اذا كان بهذه المثابة فكيف يمكن اضافة
الفعل الى الاسباب حقيقة هذا ونعود الى كلام صاحب المقالة قال ابو الحسن
الاشعري اذا كان الخالق على الحقيقة هو الباري تعالى لا يشترك في الخلق غيره
فاخص وصفه تعالى هو القدرة على الاختراع قال وهذا هو تفسير اسمه تعالى الله
وقال ابو اسحاق الاسفرايني اخص وصفه هو كون موجب تميزه عن الاكون كلها
وقال بعضهم نعم يقينا ان ما من موجود الا وتميزه عن غيره بامر ما لا يفقهني
ان يكون الموجودات كلها مشتركة متساوية والباري تعالى موجود فيجب ان يميز
عن سائر الموجودات باخص وصف الا ان العقل لا ينتهي الى معرفة ذلك الاخص
ولم يرد به سمع فتوقف ثم هل يجوز ان يدركه العقل ففيه خلاف ايضا وهذا قريب من
مذهب ضرار غير ان ضرارا اطلق لفظ الماهية وهو من حيث العبارة منكروا
مذاهب الاشعري ان كل موجود فيصم ان يرى فان المصم للرؤية انما هو الوجود
والباري تعالى موجود فيصم ان يرى وقد ورد في السمع بان المؤمنين يرؤونه في الآخرة
قال تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة الى غير ذلك من الايات والاخبار قال
ولا يجوز ان تتعلق به ازوية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع او على
سبيل انطباع فان ذلك مستحيل وله قولان في ماهية الرؤية احدهما انه علم مخصوص
وبعني بالمخصوص انه يتعلق بالوجود دون العدم والثاني انه ادراك للذات العلم لا يقتضي
تاثيرا في المدرك ولا تاثيرا عنه وان ثبت السمع والبصر للباري تعالى صفتين هما ادراك
وراء العلم يتعلقان بالمدرجات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود وان ثبت
اليدين والوجه صفات جبرية فنقول ورد بذلك السمع فيجب الاقرار به كما ورد
وضعه الى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل وله قول ايضا في جواز
التأويل ومذهبه في الوعد والوعيد والاسماء والاحكام والسمع والعقل مخالف
للمعتزلة من كل وجه قال الايمان هو التصديق بالقلب واما القول باللسان
والعمل على الاركان فمن فروعه فمن صدق بالقلب اي اقربو حدانية الله تعالى
واعترف بالرسالة تصديقهم فيما جاؤا به من عند الله تعالى بالقلب صح ايمانه حتى
لومات في الحال كان مؤمنا ناجيا ولا يخرج من الايمان الا بانكار شيء من ذلك
وصاحب الكبيرة اذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه ان الله تعالى
اما ان يغفر له برحمته واما ان يشفع فيه النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال شفاعتي لاهل

الكبار من امي واما ان يعذبه بقدر جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولا يجوز ان يدخل
في النار مع الكفار لما ورد به السمع من اخراج من كان في قلبه ذرة من الايمان قال
ولوناب لا اقول بانه يجب على الله قبول توبته بحكم العقل اذ هو الموجب فلا يجب
عليه شيء بل ورد السمع بقبول توبة التائبين واجابة دعوة المضطرين وهو المالك
في خلقه بفعل ما يشاء وبحكم ما يريد فلوا دخل الخلائق باجمعهم الجنة لم يكن حيفا
ولوا دخلهم النار لم يكن جورا اذ الظلم هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف او وضع
الشيء في غير موضعه وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولا ينسب اليه جور قال
والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا او تقييها فعرفة الله
تعالى بالعقل تحصل وبالسمع يجب قال الله تعالى وما كنا معذيين حتى نبعث رسولا
وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ولا يجب
على الله تعالى شيء مما بالعقل لا الصلاح ولا الاصلح ولا اللطف وكل ما يقتضيه العقل
من الحكمة الموجبة فيقتضي نقيضه من وجه آخر واصل التكليف لم يكن واجبا
على الله تعالى اذ لم يرجع اليه نفع ولا اندفع به عنه ضرر وهو قادر على مجازاة العبيد
توابا وعقابا وقادر على الافصال عليهم ابتداء تكمرا ونفضلا والثواب والتفضل والنعيم
واللطف كله منه فضل والعقاب والعذاب كله عدل لا يستل عما يفعل وهم يستلون
وابتغات الرسل من انقضاء الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الانبياء
تأيدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات فلا بد من طريق
للمسمع يسلكه فيعرف به صدق المدعى ولا بد من اراحة العقل فلا يقع في التكليف
تناقض والمعزة فعل خارق للعادة مقترن بالهدى سليم عن المعارضة فينزل منزلة
التصديق بالقول من حيث اقربته وهو منقسم الى خرق المعتاد والى اثبات غير
المعتاد والكرامات والاولياء حق وهي من وجه تصديق الانبياء وتأكيده للمعجزات
والايمان والطاعة بتوفيق الله تعالى والكفر والمعصية بخذلانه والتوفيق عنده خلق
القدرة على الطاعة والخذلان خلق القدرة على المعصية وعند بعض اصحابه تيسير
اسباب الخير والتوفيق وبضده الخذلان وما ورد به السمع من الاخبار عن الامور
الغائبة مثل القلم واللوح والعرش والكرسي والجنة والنار فيجب اجراؤها على ظاهرها
والايمان بها كما جاءت اذ لا استحالة في اثباتها وما ورد من الاخبار عن الامور المستقبلية
في الآخرة مثل سؤال انقيب والثواب والعقاب فيه ومثل الميزان والحساب والصراط
وانقسام الفريقين فريق في الجنة وفريق في السعير حق يجب الاعتراف به واجراؤها
على ظاهرها اذ لا استحالة في وجودها والقراء ان عندهم مبرز من حيث البلاغة
والنظم والفصاحة اذ خير العرب بين السيف وبين المعارضة فاختروا الشد القسعين
اخيارا عنز عن المقابلة ومن اصحابه من اعتقد ان الاعجاز في القرءان من جهة

صرف الدواعي وهو المنع من المعتاد ومن جهة الاخبار عن الغيب وقال الامامة
 ثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين اذ لو كان نص لما خفي والدواعي
 تتوفر على نقله وانفقوا في سبيل ساعدة على ابي بكر رضي الله تعالى عنه ثم اتفقوا
 على عمر بعد تعيين ابي بكر رضي الله عنهما واتفقوا بعد الشورى على عثمان رضي الله
 عنه واتفقوا بعده على علي كرم الله وجهه ورضي الله عنه وهم مترتبون في الفضل
 ترتيبهم في الامامة وقال لا نقول في عائشة وطلحة والزبير الا انهم رجعو عن الخطأ
 وطلحة والزبير من العشرة المبشرين بالجنة ولا نقول في معاوية وعمر بن العاص
 الا انهما بغيرا على الامام الحق فقاتلهم على مقاتلة اهل البني واما اهل النهر فهم الشراة
 المارقون عن الدين يخبر النبي صلى الله عليه وسلم ولقد كان علي عليه السلام على الحق
 في جميع احواله يدور الحق معه حيث دار (المشبهة) ان السلف من اصحاب الحديث
 لما رأوا تغل المعترلة في علم الكلام ومخالفة السنة التي عهدوها من الائمة الراشدين
 ونصرهم جماعة من بني امية على قولهم بالنقد وجماعة من خلفاء بني العباس على
 قولهم بنى الصفات وخلق القرءان فخيروا في تقرير مذهب اهل السنة والجماعة
 في متشابهات آيات الكتاب واخبار النبي صلى الله عليه وسلم فاما احدهم فحبل
 وداود بن علي الاصفهاني وجماعة من ائمة السلف جفروا على منهاج السلف المتقدمين
 عليهم من اصحاب الحديث مثل مالك بن انس ومقاتل بن سليمان وسلكوا طريق السلامة
 وقالوا ومن بما ورد به الكتاب والسنة ولا تعرض للتأويل بعد ان تعلم قطعاً ان الله
 عز وجل لا يشبه شيئاً من المخلوقات وان كل ما يمثل في الوهم فانه خالقه ومقدره وكانوا
 يحترزون عن التشبيه الى غاية ان قالوا من حرلبيده عند قرآته خلقت يدي واشار
 باصبعه عند روايته قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وجب قطع يده وقطع
 اصبعه قالوا انما توقعنا في تفسير الآية وتأويلها الامر من احدهما المنع الوارد في التنزيل
 في قوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء
 تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون كل من عند ربنا فنحن آمناء به
 ونحترز من الزيغ والثنائي ان التأويل امر مظنون بالاتفاق والقبول في صفات الباري
 تعالى بالظن غير جائز فربما اولنا الآية على غير مراد الباري فوقعنا في الزيغ بل نقول
 كما قال الراسخون كل من عند ربنا آمنة بظاهره وصدقنا باطنه ووكنا عمله الى الله
 تعالى ولما مكلفين بمعرفة ذلك اذ ليس من شرائط الايمان واركانه واحتياط بعضهم
 اكثر احتياط حتى لم يفسر اليدين بالفارسية ولا الوجه ولا الاستواء ولا ما ورد من جنس
 ذلك بل ان احتياجه في ذكرها الى عبارة عبر عنها بما ورد لفظاً بلفظ فهذا هو طريق
 السلامة وليس من التشبيه في شيء غير ان جماعة من الشيعة الغالية وجماعة من
 اصحاب الحديث الحنوية صرحوا بتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ومثل

مضروكهمس واحد الهجيمي وغيرهم من اهل السنة قالوا معبودهم صورة ذات
 اعضاء وابعاض روحانية يجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتجكن
 فاما مشبهة الشيعة فسيأتي مقالنا في باب الغلاة واما مشبهة الحنوية فذكر
 الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضروكهمس واحد الهجيمي انهم اجازوا
 على ربهم الملامسة والمصاحفة وان المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والاخرة
 اذ بلغوا في الرياضة والاجتهاد الى حد الاخلاص والاتحاد المحض وحكى الكعبي
 عن بعضهم انه كان يجوز في الدنيا ان يزوره ويرزوه وحكى عن داود الخوارى انه قال
 اعفوني من الفرج واللحمة واسألوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ولحم ودم
 وله جوارح واعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين واذنين ومع ذلك جسم ولحم
 لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات وهو لا يشبه شيئاً
 من المخلوقات ولا يشبه شيء وحكى عنه انه قال هو اجوف من اعلاه الى صدره مصمت
 ماسوي ذلك وان له وفرة سوداء وله شعر قطط واما ما ورد في التنزيل من الاستواء
 واليدين والوجه والجنب والجيء والاثنيان والفرقية وغير ذلك فابروها على ظاهرها
 اعني ما يفهم عند الاطلاق وكذلك ما ورد في الاخبار من الصورة في قوله عليه السلام
 خلق آدم على صورة الرحمن وقوله خير طينة آدم بيده اربعين صباحاً وقوله وضع
 يده او كفه على كفي وقوله حتى وجدت برداً نامله على كفتي الى غير ذلك ابروها على
 ما يتعارف في صفات الاجسام وزادوا في الاخبار كاذب وضعوها ونسبوها الى
 النبي صلى الله عليه وسلم واكثرها اختبسة من اليهود لعنهم الله فان التشبيه فيهم طماع
 حتى قالوا اشتكت عيناه فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وان
 العرش ليسط من تحته كاطيط الرجل الجديد وانه لي فضل من كل جانب اربع اصابع
 وروي المشبهة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقني ربي وصاغني وكافني ووضع
 يده بين كفتي حتى وجدت برداً نامله وزادوا على التشبيه قولهم في القرءان ان الحروف
 والاصوات والرقوم المكتوبة قديمة ازلية وقالوا لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة
 واستدلوا فيه باخبار منها ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ينادي الله تعالى يوم
 القيامة يسمعه الاولون والاخرون ورووا ان موسى عليه السلام كان يسمع كلام الله
 بكر السلاسل وقالوا اجعت السلف على ان القرءان كلام الله غير مخلوق ومن قال
 هو مخلوق فهو كافر بالله ولا نعرف من القرءان الا ما هو بين اظهيرنا فنبصره ونسمعه
 ونقرؤه ونكتبه (والخالفون) اما المعترلة فوافقونا على ان هذا الذي في ايدينا كلام الله
 وخالفونا في القدم وهم محجوجون باجماع الامة واما الاشعرية فوافقونا على ان
 القرءان قديم وخالفونا في ان الذي في ايدينا ليس في الحقيقة كلام الله وهم
 محجوجون ايضا باجماع الامة ان المشار اليه هو كلام الله فاما اثبات كلام هو صفة

قائمة بذات الباري تعالى لا تبصرها ولا تكتبها ولا تقرؤها ولا تسمعها فهو مخالفة
 الاجماع من كل وجه فمن نعتقد ان ما بين الدفتين كلام الله انزل على لسان جبريل
 عليه السلام فهو المكتوب في المصحف وهو المكتوب في اللوح المحفوظ وهو الذي
 يسمعه المؤمنون في الجنة من الباري تعالى بغير حجاب ولا واسطة وذلك معنى قوله
 سلام قولاً من رب رحيم وقوله تعالى لموسى عليه السلام اني انا الله رب العالمين
 ومناجاته من غير واسطة حين قال وكلام الله موسى تكليماً وقال اني اصطفيتك على
 الناس برسالاتي وبكلامي وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله كتب
 التوراة بيده وخلق الجنة عدن بيده وخلق آدم بيده وفي التنزيل وكتبنا في الألواح
 من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء قالوا فمن لا يزيد من انفسنا ولا تدارك به قولنا
 امر اولم نتعرض والسلف قالوا ما بين الدفتين كلام الله قلنا هو كذلك واستشهدوا
 عليه بقوله تعالى وان احدهم من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ومن
 المعلوم انه ما مع الا هذا الذي نقرؤه وقال انه نقره ان كرم في كتاب مكتون لا يسه
 الا اظهرهون تنزيل من رب العالمين وقال في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بايدي
 سفرة كرام بررة وقال انا انزلناه في ليلة القدر وقال شهر رمضان الذي انزل فيه
 القرءان الى غير ذلك من الايات ومن المشبهة من مال الى مذهب الخلوية وقال يجوز
 ان يظهر الباري بصورة شخص كما كان جبريل عليه السلام ينزل في صورة اعرابي وقد
 مثل لمريم عليها السلام بشراً سوياً وعليه حمل قول النبي صلى الله عليه وسلم لقيت ربي
 في احسن صورة وفي التوراة عن موسى عليه السلام شافته الله تعالى فقال لي
 كذا (الكرامية) اصحاب ابي عبد الله بن كرام وانما عددناه من الصفات فانه كان
 ممن يثبت الصفات الا انه انتهى فيها الى التمجيم والتشبيه وهم طوائف يبلغ عددهم
 الى اثني عشرة فرقة واصولهاست المابدية والتونية والرزينية والاصحافية والراحدية
 والهيصمية ولكل واحد منهم رأى الا انه لم يصدر ذلك عن علماء معتبرين بل عن
 سفهاء اغنياء جاهلين نص ابو عبد الله على ان معبوده على العرش استقر وعلى انه
 بجهة فوق ذاتنا واطلق عليه اسم الجوهر وقال انه احدى الذات احدى الجوهر وانه
 يماس لامرئ من الصفحة العليا وجوز الانتقال والتحول والنزول ومنهم من قال انه
 على بعض اجزاء العرش ومنهم من قال امتلا العرش به والمتأخرون منهم ما رواه الى
 انه تعالى بجهة فوق ومحاذي للعرش ثم اختلفوا فقال العابدية ان بينه وبين العرش
 من البعد والمسافة ما لو قد رمث غولاً بالجوهر لا تلت به وقال محمد بن الهيثم بعدا
 لا يتناهى وانه مبين للعالم بينونة ازلية ونقي الخيز والمحادة وانبت القوقية والمباينة
 واطلق اكثرهم لفظ الجسم عليه والمتأربون منهم قالوا انه في بكونه جسماً انه قائم بذاته
 وهذا هو جد الجسم عندهم وبما على هذا ان من حكم على القائم بانفسهما انهما اما

ان يكونا

ان يكونا متجاورين او متباينين فقطى بعضهم بالتجاور مع العرش وبعضهم بالتباين
 وربما قالوا لما كان الباري قائماً بنفسه وجب ان يكون بجهة من العالم ثم اعلى الجهات
 واشرفها جهة فوق فقلنا هو بجهة فوق بالذات حتى اذارق رقى من تلك الجهة ثم
 لهم اختلاف في النهاية فتم من انبها له من ست جهات ومنهم من اثبت من جهة
 تحت ومنهم من انكر النهاية فقال هو عظيم بمعنى انه مع وحدته على جميع اجزاء العرش
 تحتة وهو فوق كل على الوجه الذي هو فوق جزء منه وقال بعضهم معنى عظمتة انه
 يلاقى مع وحدته من جهة واحدة اكثر من واحد وهو يلاقى اكثر اجزاء العرش
 وهو العلى العظيم الى هنا من الملل والنحل للشهرستاني وللكرامية مقالات اخرى
 فاسدات تركها نحاشيا عن تكثير السواد بلا طائل (الفصل الحادي عشر
 في الصفات الجزئية) وهي اليدان والوجه والعين والجنب والاستواء زعم ابو الحسن
 في احد قولي ان اليدين عبارة عن صفة اخرى ورأى القدرة بفتحها الايجاد على سبيل
 الاصطفاء والوجه عبارة عن صفة اخرى ورأى الذات والعين عبارة عن صفة اخرى
 سوى البصر والاستواء عبارة عن صفة بها يصير مستويا على العرش وواقفه
 ابو اسحاق الاسفرايني على ذلك الا ان الاشعري زعم انه لا طريق الى اثبات هذه
 الصفات الا بالخبر والاسفرايني حاول اثبات هذه الصفة المسماة باليد بدليل العقل
 وزعم في قوله الثاني ان المراد من اليد القدرة ومن الوجه الوجود ومن العين البصر
 ومن الاستواء الاستيلاء وهو مذهب القاضي وجمهور المعتزلة وهو الصحيح لنا ان
 الصفات التي تنبتونها لا تسمى بهذه الاسماء لاحقيقة ولا مجازا لان من شرط كون
 اللفظ حقيقة في شيء او مجازا فيه استعمال اهل اللغة تلك اللفظة فيه وذلك انما يمكن
 ان لو كان المعنى معقولا لهم وما ذكره من الصفات غير معقول لهم فلا يمكن جعل
 هذه الالفاظ حقيقة ولا مجازا فيها ولما انبها ان يتكلم بالعقل والنقل اما العقل وهو
 ان الايجاد على سبيل الاصطفاء والاكرام لا بد له من صفة مؤثرة وليست تلك الصفة
 هي القدرة لان تأثيرها عام فلا بد من صفة اخرى واما النقل فهو قوله تعالى ما منعك
 ان تسجد لما خلقت بيدي فلو كان المخلوق باليد مخلوقا بالقدرة فقط لكانت علة هذا
 الحكم حاصلة في غير آدم فتكون العلة المنصوصة منقوضة وانه غير جائز والجواب عن
 الاول ان الايجاد على سبيل الاصطفاء عبارة عن الايجاد مع الاكرام وذلك
 لا يستدعي صفة اخرى وعن الثاني انه من الجائز ان تكون الالهة هي الخلق بالقدرة
 مع ارادة الاكرام وذلك غير موجود في حق غير آدم من نهاية العقول للامام الرازي
 عليه الرحمة (الفصل الخامس عشر) في الله تعالى هل هو موصوف بأدراك الشم
 والذوق والله من اثبت القاضي والامام هذه الادراكات الثلاثة لله تعالى وزعموا ان
 لله تعالى خمسة ادراكات وزعمت المعتزلة البصرية ان كون الله تعالى حيا يقتضي

ادراك هذه الامور بشرط حضورها الا بالانقسام بن حلوله فانه نفي كونه تعالى
مدركا للالم والمدة واما الاستاذ ابو اسحاق فانه نفي عن الله تعالى هذه الادراكات
والاول مذهب القاضي من الكتاب المذكور (الفصل السادس عشر) في اخص
وصف الله تعالى ذهب ابو الحسن الى انه القدرة على الاختراع واستدل بقوله تعالى
حكاية عن موسى قال رب السموات جوابا عن قوله وما رب العالمين وكونه ربا
اشارة الى القدرة على الاختراع ومنهم من زعم ان ذلك هو الاستغناء وكل ذلك
باطل بل الصحيح انه تعالى مخالف لخلق الله لذاته المخصوصة (الفصل السابع عشر)
في حصر الصفات اقوى ما قيل فيه ان الله كلثنا بمعرفته فلا بد لنا من طريق الى
ذلك والواقع التكليف بالحال والطريق لنا ليس الا افعال الله تعالى وافعاله لا تدل
الا على هذا القدر من الصفات بدليل اما لو قدرنا اننا موصوفة بهذا القدر من الصفات
فانه يصح منحه الالهية ثبت ان ما وراء هذه الصفات لم يوجد عليها دلالة اصلا
فوجب نفيها (الى هنا من نهاية العقول من آخر النصف الاول) لا يخفى ان عدم
الدليل لا يستلزم عدم المدلول فكيف يجب نفيها واستنبج من الاستمارات قول
ابي تمام

لا نسقي ماء الملام فاني * صب قد استعذبت ماء بكائي

اذ ليس يظهر للملام شبه بشيء له مانع مستكره كالخنظل او الخوض الا جن ماء
حتى يشبهه ويضاف اليه الماء ويرشح بالسقي قيل كانه توهم للملام بلاملاحظة
تشبيهه بذى مانع مستكره شيأ رقيقا به قوام سرهانه في النفس وتأثيره فيها واطلق
عليه اسم الماء ورشح هذا الاطلاق بذكر السقي ومع هذا لا يخفى كونه سعيًا
مستعجلا ويحكي ان بعض الظرفاء المعاصرين لا يغي غام لما سمع قوله هذا جهر اليه كوزا
وقال ابعت لي في هذا قليلا من ماء الملام فقال ابو تمام ابعت لي ريشة من جناح
الذل حتى ابعت لك قليلا من ماء الملام فان صح هذا فقد اخطأ ابو تمام لان استعارة
الجناح للذل في غاية الحسن وابن هذا من ماء الملام (من انوار الريح في انواع البديع)
لان المعصوم وهذا كتاب لم يوافق مثله في البديعيات (الطبع والطبيعة) والطباع
بالكسر السجية التي جبل عليها الانسان والطباع ككتاب ما ركب فيها من المطعم
والمشرب وغير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا كالطابع كصاحب قاموس الطبيعة
عبارة عن القوة السارية في الاجسام بما يصل الجسم الى كاله الطبيعي (من تعريفات
السيد) الطبع هو ما يكون مبدءا للحركة مطلقا سواء كان له شعور كحركة الحيوان
اولا كحركة الفلك عند من لم يجعله شاعرا وهو الصورة النوعية والنفس والطبيعة
ما يكون مبدءا للحركة من غير شعور والنسبة بينهما بالعموم والخصوص
مطلقا فالعام هو الطبع والطبيعة تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن

على

على التسخير لا الاختيار وقد تطلق على الصورة النوعية للبساط والطبع قوة
لنفس في ادراك الدقائق والسيقة قوة في الانسان بها يختار الفصح من طرف
التراكيب من غير تكلف وتتبع قاعدة موضوعة لذلك وذلك مثل اتفاق
طباع العرب الاولين على رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه وغير ذلك
من الاحكام المستنبطة من تراكمهم من كليات ابي البقاء الكفوي قال
الزمخشري في سورة البقرة عند تفسير قوله تعالى الذين يا كلون الربا لا يقومون
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس الاية لا يقومون اذا بعثوا من قبورهم
الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان اي المصروع يتخبط الشيطان من زعمات
العرب يزعمون ان الشيطان يتخبط الانسان فيصرع والتخبط الضرب على غير استواء
كخبط العشواء فورد على ما كانوا يعتقدون والمس الجنون ورجل عموس وهذا ايضا
من زعماتهم وان الجنى يمس فيتخلط عقله وكذلك جن الرجل معناه ضربته الجن
ودأيتهم لهم في الجن قصص واخبار وعجائب وانكار ذلك عندهم كانكار
المشاهدات انتهى (قال في سورة آل عمران) عند تفسير قوله تعالى واني اعيد هذا بل
وذريتها من الشيطان الرجيم الاية وما يروى من الحديث ما من مولود يولد
الا والشيطان يمسّه حين يولد فيسئل صارنا من مس الشيطان امه الاميرم وابنها
فان الله اعلم بصحته فان صح فعناء ان كل مولود يطمع الشيطان في اغوائه الاميرم وابنها
فانهم كانوا معصومين وكذلك كل من كان في صفته ما كك قوله لا غوينهم اجمعين
الاعباد لهم الخلقين واستهلاله صارنا من مسه تخيل وتصوير لطمعه فيه
كانه يمسّه ويضرب يده عليه ويقول هذا من اغويه وتحوه من التخييل قول ابن
الرومي شعر

لما توذن الدنيا به من صروفها * يكون بكاء الطفل ساعة يولد *

واما حقيقة المس والنفس كما توهم اهل الحشوف باطل * ولو سلب ابلّس على الناس
ينحسهم لامتلات الدنيا صراخا وعيا طامعا يملون به من نخسه انتهى (وقال في سورة
الانعام) عند قوله تعالى كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران الاية كالذي
ذهبت به مرادة الجن والغيلان في الارض في المهمة حيران تائها ضالا عن الحاجة
لا يدري كيف يصنع وهذا مبني على ما ترجمه العرب وتعتقده من ان الجن تستوى
الانسان والغيلان تستولى عليه كقوله تعالى كالذي يتخبطه الشيطان فنبه به
الضال عن طريق الاسلام التابع لخطوات الشيطان والمسلمون يدعون اليه فلا يلتفت
اليهم انتهى فجاوز الله عنه يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا
خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله
ما لا تعملون حلالا مفعول كلوا او حال من مما في الارض طيبا طاهرا من كل شبهة

ولا تتبعوا خطوات الشيطان فقد خلوا في حرام او شبهة او تحريم حلال او تحليل حرام
ومن للتبعيض لان كل ما في الارض ليس بما كول وقرئ خطوات بضمين وخطوات
بضمة وسكون وخطأت بضمين وهمزة جعلت الضمة على الطاء كأنها على الواو
وخطوات بفتحين وخطوات بفتح وسكون والخطوة المرة من الخطو والخطوة
ما بين قدمي الخياطى وهما كالغرفة والقبضة والقبضة يقال اتبع خطواته ووطئ
على عقبه اذا اقتدى به واثن بستة مابين ظاهرا للعداوة لا خفاء به انما يأمركم بسان
لوجوب الانتهاء عن اتباعه وظهور عداوته اى لا يأمركم بغير قط انما يأمركم بالسوء
بالقبح والفحشاء وما يتجوز الحار في القبح من العظائم وقيل السوء ما لا احد فيه
والفحشاء ما يجب الحذف فيه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وهو قولكم هذا حلال
وهذا حرام فغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف الى الله مما لا يجوز عليه من الكشف
(من القرأتين) حديث ابن عمر بن الخطاب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
على جبل من جبال تهامة اذا قيل شيخ في يده عصا فلم على رسول الله صلى الله
عليه وسلم فرد عليه السلام فقال نعم الجن وعصاهم من انت قال اما هامة بن الهيم بن
الاقيس بن ابلدس قال وليس بينك وبين ابلدس الا ابوان قال نعم قال فكم اتى لك
من الدهر قال اقيمت الدنيا عمرها الا قليلا قال زد على ذلك قال كنت وانا غلام ابن
اعوام افهم الكلام امر بالاكام وامر بافساد الطعام وقطيعة الارحام فقال رسول
الله صلى الله عليه وسلم بنس اعمر الله عمل الشيخ المتوسم ار الساب المتلوم قال زدنى
من التعداد قال اى تائب الى الله اى كنت مع نوح في مسجده ومع من آمن من قومه
فلم ازل اعاتبه على دعونه على قومه حتى بكى عليهم وابكاني وقال لا جرم اى على ذلك من
النادمين واعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قلت يا نوح اى بمن شرك في دم السعيد
هايل بن آدم فهل تجدى من توبة عند ربك قال يا هاهم بالخير وافعله قبل الحسرة
والندامة اى قرأت فيما انزل الله على انه ليس من عبد تاب الى الله بالغنا ذنبه ما بلغ
الاتاب الله عليه فقم وتوضأ واسجد لله سجدة بن قال فقامت من ساعتى على ما امرت
فنادانى ارفع رأسك فقد انزلت نوبتك من السماء فخررت لله ساجدا وكنت مع
هود في مسجده مع من آمن به من قومه فلم ازل اعاتبه على دعونه على قومه حتى بكى
عليهم وابكاني وكنت زوارا ليعقوب وكنت مع يوسف بالمكان المكين وكنت اى
الياس في الاودية وانا القاء الا ن واني لقيت موسى بن عمران وعلمنى من التوراة
وقال ان لقيت عيسى بن مريم فاقرن معنى السلام واني اقيمت عيسى بن مريم فاقرن
من موسى السلام وان عيسى قال لى ان لقيت محمدا فاقرن معنى السلام فارسل رسول
الله صلى الله عليه وسلم عينيه فبكى ثم قال على عيسى السلام مادامت الدنيا وعليك
يا هامة بادائك الامانة قال يا رسول الله افعل لى ما فعل موسى بن عمران فانه

علمنى من التوراة فعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم سورة المرسلات وهم يفسدوا
واذا الشمس كورت والمعوذتين وقيل هو الله احد وقال ارفع اليها حاجتك يا هامة
فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينعه اليها (عق) من طريق اصحاق بن بشر
الكاهلي وجاء من حديث انس من طريق ابى سلمة محمد بن عبد الله الانصارى
بنحوه هكذا قال العقيلي بنحوه ولم يسقه ثم قال وليس للحديث اصل (نعقب) بان
الكاهلي قد تابعه محمد بن ابى معشر رواه البيهقي في الدلائل وقال عقب اخراجه
ابو معشر روى عنه الكبار الا ان اهل الحديث ضعفوه قال وقد روى من وجه آخر
هذا اقوى منه وجاء ايضا من حديث عمر اخراجه ابو نعيم من طريق عطاء المراساني
عن ابن عباس عن عمرو اخراجه الفاكهي في اخبار مكة عن ابن عباس ولم يذكر عمر
واخرجه جعفر المستغفرى في الصحابة عن سعيد بن المسيب وقال قال عمرو وحديث
انس طريق ثابن ليس فيه ابوسلمة الانصارى اخراجه ابو نعيم في الدلائل وجاء عن
عائشة مرفوعا ان فامة بن الهيم بن الاقيس في الجنة اخراجه على ابن الاشعث احد
المترولين المتهمين في كتاب السنن انتهى عن الكتاب المسمى بتزيه الشريعة المرفوعة
عن الاخبار الموضوعة لعلى بن محمد بن على بن عواق الشافعى الحكافى ذكره في كتاب
القدماء في الفصل الثانى منه وهو الذى فيما حكم ابن الجوزى بوضعه وتعب فيه
على ترتيب الكتاب المذكور كما اشترطه وصرح به في ديباجته حرره بمدينة الرها من
اعمال الرقة (فيما يتعلق بالهام الطيور والوحوش) قال القاشانى في التأويلات عند
تفسير سورة الفيل قصة اصحاب الفيل مشهورة وواقعتهم كانت قريبة من عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى احدى آيات قدرة الله واثر من آثار خلقه على من
اجترأ عليه بهتك حرمة والهام الطيور والوحوش اقرب من الهام الانسان لكون
نفوسهم ساذجة وتأثير الايجار بخا صبة او دعم الله تعالى فيها ليس بمستنكر ومن
اطلع على عالم القدرة وكشف له حجاب الحكمة عرف كمية امثال هذه (وقد وقع
في زمانها مثلها من استيلاء الفار على مدينة ابورد وفساد زرعهم ورجوعها
في البرية الى شط جيحون واخذ كل واحدة منها خشبة من الايكة التى على شط النهر
وركوبها عليها وعبورها بها من النهر ففى لا تقبل التأويل كاحوال القيامة وامثالها
انتهى من الكتاب المذكور (صوفيه) كويشد مجموع فلكيات وعصريات
يكبدنست كه عقل اول روح اوست ونفس كليه قلب او وروحانيات كواكب سبعة
ونوابت وغيرها قواى او وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وشيخ درفص
هودى كويد العالم صورة الحق وهو روح العالم المدبر له فهو الانسان الكبير وشيخ
شهاب الدين درتلويحات كويد الحكماء اخذوا العالم حيوانا واحدا فجاء جسمه
جسم الكل له نفس واحدة ناطقة هى مجموع النفوس وعقل واحد هو مجموع العقول

وهو مجموع النفوس نفس الكل ومجموع العقول عقل الكل واكثرهم خص العالم
بالسماء غير ملتفت الى الكائن القاسد وربما غنوا بكل كل من الثلاثة الحرم الاعلى
ونفسه وعقله من شرح ديوان على كرم الله وجهه للقاضي ميرحسين الميردي
(في تحقيق معنى الهيولي) اعلم ان النزاع بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه
مفهوم الهيولية وسماهاى امر يقبل الاتصال والانفصال اللذين يطرأان
في الحس على انواع الاجسام المحسوسة من حيث هي اجسام ويقبل الهيات
النطقية والحيوانية والرمادية وغير ذلك وذلك الامر هو المسمى بالمادة والهيولي
او السبعة على اختلاف العبارات ووجودها على حسب هذا المفهوم مسلم فانه
اذا قيل يكون الحيوان من الطين او خلق الانسان من نطفة امه فلا يخلو
اما ان يكون الطين باقيا طينا وحيوانا والنطفة نطفة وجسد انسان حتى يكون
في حالة واحدة طينا وحيوانا والنطفة وجسد انسان وهو محال واما ان يكون
بطلت النطفية بكتلتها حتى لم يبق منها شئ اصلا وكذا الطين ثم حصل انسان
او حيوان فحينئذ ما صارت النطفة انسانا وما خلق الحيوان من الطين بل ذلك
شئ بطل بكتلته وهذا شئ آخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر
الذي كانت فيه الهيئة الطيفية او النطقية بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه
هيئة انسان او هيئة حيوان والقسمان الاولان باطلان لان كل من زرع بذرا
ليبت شئ منه او تزوج ليكون له ولد يحكم على الزرع بانه من بذره وبفرق بين
ولده وغيره بانه من مائه وان عاند معاند لا يلتفت اليه وبكذبه بالجدس الصائب
قطهران الهيولي من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف وانما الخلاف
في ان ذلك الامر اجزاء لا تنجزى اصلا او ما في حكمها مما ينقسم في جهة اوجهتين
متناهية او غير متناهية كما ذهب اليه المتكلمون واجسام صغار صلبة
لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ذي مقرطيس او نفس الجسم بما هو جسم
كما هو رأى جماعة من الاقدمين او امر ايسر من الجسم كما عليه رأى المعتبرين
من المتأخرين فمادة الجسم عند اصحاب المذاهب الثلاثة الاول واحدة بالشخص
كثيرة بالانفصال والحكمة لما قاموا بالحجج على ابطال هذه الآراء اتفقوا على ان
ما يقبل الاتصال والانفصال في الاجسام شئ واحد بالشخص لا كثرة له في حد ذاته
بحسب نفس الامر محفوظ الوجود في حالتي الاتصال والانفصال وهو الهيولي
عندهم انتهى من شرح هداية الحكمة اصدره الدين الشيرازي صاحب الاسفار
الاربعة والشواهد الربوبية (هو المعز) قال في اخوان الصفا في الرسالة السابعة
بالموسيقية وهي الرسالة الرابعة من القسم الاول من الرياضيات (فصل) اعلم
ان النطفة اذا سلت في الرحم من الافات العارضة هناك ومن تغير المزاج وفساد

الاخلاط ومناحس اشكال الفلك عند مسقط النطفة وعند المبا دى شهرها
بشهر وقت بنية البدن وكلت صورة الجسد وخرج الطفل من الرحم صحيح البنية
تام الصورة كان طول قامته ثمانية اشبار بشبره سوا من رأس ركبتيه الى
اسفل قدميه شبرين ومن رأس ركبتيه الى حقويه شبرين ومن رأس فؤاده الى
مفرق رأسه شبرين واذا فتح يديه ومدهما بمنسة وبسرة كما يفتح الطائر جنايه
وجدما بين رؤس اصابع يده اليمنى الى رؤس اصابع يده اليسرى ثمانية اشبار
النصف من ذلك عند ترقوته والربع عند مرفقيه واذا مد يده الى فوق رأسه ووضع
رأس البركار على سترته وفتح الى رؤس اصابع يديه ثم ادير الى رؤس اصابع
رجليه كان البعد بينهما متساويا عشرة اشبار وزيادة ربع على طول قامته
ويوجد طول وجهه من رأس ذقنه الى منبت الشعر فوق جبينه شبرا ونمنا ويوجد
الطول ما بين اذنيه شبرا وربعه ويوجد طول انفه ربع شبرا وطول شق عينيه كل واحد
ثمن شبرا وطول جبينه ثلث طول وجهه وخمسه ويوجد شق فمه وشفتيه كل واحد
منهما مساويا لطول انفه وطول قدميه كل واحد شبرا وربع شبرا وطول كفه من رأس
الكرسوع الى رأس الاصبع الوسطى شبرا ويوجد طول ابهامه وطول خنصره
متساويين ورأس البنصر رأته على رأس الخنصر ثمن شبرا وكذلك زيادة الوسطى
على البنصر وكذلك على السبابة ويوجد عرض صدره شبرا ونصفا وبعد ما بين ثدييه
شبرا وبعد ما بين سترته الى عاتقه شبرا ومن رأس فؤاده الى رأس ترقوته شبرا ويوجد
البعد ما بين منكبيه شبرين وعلى هذا القياس والمثال يوجد اذا اعتبر طول امعائه
ومصاريه وعروق جسده والعصبان الممسكتان لعظامه واوتار مفاصله
متناسبات بعضها لبعض طولا وعرضا وعمقا مثل ما ذكرنا من مناسبات مقادير
اعضائه الظاهرة وعلى هذا المثال والقياس توجد بنية ابدان مائر الحيوانات
متناسبة اعضاها كل صورة في كل نوع منها مناسبة لجملة بدنه او بعضها لبعض
ومتناسبتة اما بالكمية او بالکیفية او بهما جميعا لا يخل شئ اذا سلت من الافات
عند الابتداء وعند النشوء من فساد المزاج وتغير الاخلاط ومناحس اشكال
الفلك وعلى هذا القياس والمثال يعملون الصنائع الخذاق مصنوعاتهم من الاشكال
والصور والتماثيل مناسبات بعضها لبعض في التركيب والتأليف والهندام
كل ذلك اقتداء بصنعة الباري ونشبهها بحكمته جل ثناؤه كما قيل
في حد الفسفة انها التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية انتهى وقد حرره بمدينة
رها (وما يجب حفظه) ليعلم ان الخلاف بين الحكماء وبين غيرهم من الفرق ثلاثة
اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم جوهر امع
تفسيرهم الجوهر بانه الموجود لافي موضوع القائم بنفسه الذي لا يحتاج الى مقوم

القسم الثاني ما لا يصدد مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء منازعتهم فيه كقولهم ان خسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كرة والسما محيط بها من الجوانب فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس عبارة عن وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دقيقة واحدة وهذا المعنى ايضا السنا نخوض في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناطرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف امره فان هذه الامور تقوم عليها ابراهيم هندسية حساسية لا يبقى معها ريب في بطلانها ويحقق اداتها ويخبر بسببها عن رقت الكونين وقدرهما ومدة بقائهما الى الانجلاء اذ اقل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع وضرر الشرع ممن ينصره لا يضر ببقته اكثر ممن يطعن فيه ببطر بقلته وهو كما قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل فان قيل روى انه عليه السلام قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى لشيء خضع له فبدل على ان الخسوف خضوع بسبب التجلي له قلنا هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب نافعها وانما المراد ما ذكرناه كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله اهون من مكابرة في امور قطعية فكف من ظواهر اقلت بالادلة القطعية لا تنتهي الى هذا الحد اعظم مما يفرح به الملاحدة ان يصرح ناصر الشرع بان هذا وامثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع وهذا لان البحث في العالم عن كونه حادثا او قدما انما اذا ثبت حدوته فسواء كان كرة او بيضا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاث عشرة طبقة كما قاله اوقل ارا كثيرا المقصود كونه من فعل الله تعالى كيف ما كان انتهى من مقدمة التهافت لجهة الاسلام الغزالي رحمه الله رحمة واسعة (اعلم) ان الموجود الخارجي اما واجب الوجود لذاته او ممكن الوجود لذاته والممكن ان احتاج الى موضوع وهو المحل المقوم لما حل فيه فعرض والافجوه والحوهران قبل الاشارة الحسية لمادى والافجوه والمجرد اما مؤثر او مدبر او لا ولا فالاول العقول الطولية وهي العقول العشرة المشهورة وتأثيرها بمعنى كونها شروطا لتأثير الحق تعالى لما برهن على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والثاني اما مدبر للاجرام العلوية وهي النفوس التسعة افلكية او مدبر للاجرام السفلية فاما الانواعها وهي المثل الافلاطونية ولا شفا صها فاما بالتهيئة بالقوى الطبيعية من الجاذبة والماسكة والهائجة والدافعة والغاذية والنامية المبقية للشخص ومن المولدة والمصورة المبقية للنوع وهي النفس النباتية الموجودة في النبات والحيوان

والانسان واما بالاحساس بالمشاعر العشر والتحرير الاختياري بقوى الشهوة والغضب لجلب النفع ودفع الضرر وهي النفس الحيوانية الموجودة في الحيوان والانسان واما بالتكميل بالقوتين النظرية والعملية وهي النفس الناطقة المختصة بالانسان واما الثالث فاما خير بالذات وهو الملائكة الصكر ويون او شر بالذات وهو الشياطين او مستعد لهما وهو الجن واما المادى فاما محل الجوهر آخر فهو الهوى او حال فيه فصوره او مركب منهما جسم طبيعي اما الهوى فاما ان يمكن توارد الصور عليها وهي هوى العناصر وتلزمها صورتها وهي هوى ليات الافلاك والكواكب واما الصورة فاما شاملة لجميع الاجسام وهي الصورة الجسمية او مختصة بنوع منها وهي الصورة النوعية والنوعية اما ان تلزم هوى لاها وهي صور الافلاك والكواكب واولا وهي هوى العناصر واما الجسم الطبيعي فهو اما بسيط بمعنى انه لا ينقسم الى اجسام مختلفة الطبائع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان انقسم الى اجزاء مختلفة الحقائق كما الجرة فانه بارد رطب فاذا صلب في كوزين فكل منهما ايضا بارد رطب مع انه موافق من الهوى والصورة الجسمية والصورة النوعية وهي حقائق مختلفة واما مركب ينقسم اليها والبسيط اما غير قابل للسكون والفساد او قابل لهما والاول اما نير او لا فالنير هو الكوكب وهو اما سيار او ثابت فالاول هو السبعة السيارة والثاني اما من صود او لا والاول الف وخمسة وعشرون كوكبا والثاني لا يعلمه الا الله تعالى وغير النير هو الفلك وهو اما غير شامل للارض وهي افلاك التدوير الستة لماء الشمس من السيارة او شامل لها وهو اما شرق الحركة وهو اربعة الفلك الاعظم ومدبر عطارد وجوزهر القمر ومائله او غيرهما وهو اربعة عشر واحدها فلك الثوابت وستة منها ثلث ماعد القمر من السيارة وسبعة منها حوامل التدوير الستة وواحد منها الخارج المركز للشمس واما القابل لهما فاما خفيف يطلب المحيط او ثقيل يطلب المركز والاول خفيف على الاطلاق وهو عنصر النار الحامل لطبيعتي الحرارة واليبوسة او خفيف باعتبار ما تحتته وهو عنصر الهواء الحامل لطبيعتي الحرارة والرطوبة والثاني اما ثقيل على الاطلاق وهو عنصر التراب الحامل لطبيعتي البرودة واليبوسة او ثقيل باعتبار ما فوقه وهو عنصر الماء الحامل لطبيعتي البرودة والرطوبة واما المركز فاما تام او ناقص والتام اما نير او لا الثاني المعدن والاول اما متحرك بالارادة او لا الثاني النبات والاول اما مفكر بالقوة او لا الثاني الحيوان والاول الانسان واما الناقص فكالسحاب والمطر والثلج والبرد والغضب والظل والصقيع الناشئة من البخار المركب من الماء والهواء المرتفع بجبر الشمس وغيرها الى الجو وكالصاعقة والشهاب والذرات

وذوات الاذنان والقرون والحريق الناشئة من الدخان المركب من التراب والشار
 الرافعة له الى الجوف وما اشبه ذلك واما العرض فهو اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو
 الكم او يقتضي اللاقسمة لذاته وهو النقطة الواحدة او يقتضي النسبة لذاته وهي
 الاعراض النسبية ولا يقتضي شياً من ذلك وهو الكيف والكم اما ان يكون
 بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل اولا وهو المنفصل الذي هو العدد
 والمتصل اما قار او سبال الثاني الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك الاعظم
 والاول خط ان انقسم في جهة فقط ومطمح ان انقسم في جهتين فقط وجسم تعليمي
 ان انقسم في الجهات الثلاث والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة
 وهي مدركات الحواس الخمس الظاهرة من الاضواء والاشكال والالوان والاصوات
 والروائح والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة
 والثقل والخفة وما شاكلها وهي ان كانت راسخة سميت انفعاليات والاسميت
 انفعالات والثاني الكيفيات النفسانية كالحياء والقدرة والارادة والادراك
 وسائر الامور القلبية وهي ان كانت راسخة سميت ملاكة وان كانت مريضة الزوال
 سميت حالا والثالث التهيؤ وهو الاستعداد الشديد المسمى بالامكان الاستعدادي
 وذلك اما لقبول الملائم ولا قبول غيره ويسمى القوة كالمصاحبة او لقبول غير
 الملائم ويسمى الضعف كالمراضية الرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل
 فكالاتمخاء والاستقامة او بالمنفصل فكالتركيب والاولية للعدد واما الاعراض
 النسبية فسبعة الاول الاضافة وهي النسبة بين امرين يعقل كل بانقياس الى
 الآخر كما بين الاب والابن والعالي والسافل والثاني الاين وهي نسبة المتماثلين
 الى المكان والثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى الزمان والآن والرابع
 الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض او الى الخارج كالجوارس والقيام
 والخماس المثلث وهي الهيئة الحاصلة للشيء من المحيط به المتقل معه كما عند
 التعم والتقص والسادس ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالتقطع والكسر
 والسابع ان يفعل مادام يفعل وهو التأثير كالاتقطاع والانكسار من مقدمة
 رسالة الشيخ ابراهيم الحلبي المصري التي فيها في الحدوث والقدم والقضاء
 والقدر وما يتعلق بالتكليف وافعال العباد (القسم الثالث) في المركبات التي
 لا مزاج لها وهي ثلاثة انواع لان حدوثها اما فوق الارض اعني في الهواء واما على
 وجه الارض واما في الارض فالنوع الاول منه ما يتكون من البخار ومنه
 ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هو آتية
 وما تية هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية فبالظلمة اجزاء نارية وقلما تخلو عن
 هو آتية وهي الدخان فالبخار المتصاعد قد يلطف بتجديد الحرارة اجزاء المائية

فيصير هو آتية وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيسكنها فيجتمع حبابا ويتساقط مطرا
 ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد فجمد السحاب قبل تشكله بشكل
 القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب
 بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستديرا في الغالب وانما
 يكون البرد في الهواء الرقيق او الخفيف لغرط التحليل في الصيف والجمود في الشتاء
 وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثرت ارضيا باوان قل وتكاثف
 ببرد الليل فان الجمود نزل صقيعا ولا فطلا فتسبب الصقيع الى الطل نسبة الثلج الى
 المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصعد
 الى الزمهريرية لما منع مثل هبوب الرياح المانعة للابحجرة من التصاعد او الضاغطة
 اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطو
 حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفع معا الى الهواء البارد وانعقد
 البخار سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد
 قصد النزول فكيف كان فانه يعزق السحاب عزيقا عنيفا فيصعد من قممها ومساكنه
 صوت هو الرعد ونارية لطيفة هي البرق او كشيعة هي الصاعقة وقد يستعمل الدخان
 الغليظ بالوصول الى كرة النار كما يشاهد عند وصول دخان سراج منطفي الى سراج
 مشتعل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب انقضى وهو السحاب وقد يكون
 الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على صورة ذرابة او ذنب
 اوجية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بادارة الفلك
 اياها وربما تظهر فيه علامات هائلة حمر وسود بحسب زيادة غلظة الدخان واذا لم
 يتقطع اتصال الدخان من الارض ونزل الى الارض يرى تينسا ينزل من السماء
 الى الارض وهو الحريق وقد تتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد وينكسر حرها
 بالطبقة الزمهريرية فتشغل وترجع بطبيعتها فيتموج الهواء فيحدث الريح الباردة
 وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كرة النار ثم ترجع بحركتها التابعة لحركة الفلك
 فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم
 الفلك اى تقاربه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع
 ما فيه من الاجزاء الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة حالتها المايحيا وها حتى تصادم
 الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب منه فيندفع ما يجاوره
 وهكذا الى ان يفترق بالجله فالتموج من الهواء هو الريح باى سبب تقع واما الزوابع
 والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة والهابطة فبسبب الصاعدة فتتلاقى الريحين
 من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان تنفصل ريح من حافة فتقصد النزول
 فتعاضد في الطريق حافة صاعدة فتدفعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع

جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير قنضط الاجزاء الارضية
بينها فتمبط ملتوية والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القالعة للاشجار والمختطفة
للسفن من الجار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك
يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار ونهاية ما ذكره لو ثبت بيان
للاسباب المادية وقد يقع بين القمر والبصر غيم رطب الخ يشير الى سبب الهالة وقوس
قزح اما الهالة فهي الحاطة اجزاء رشيبة صفيحة كأنها امر ايام تراصة بغيم رقيق اضعف
لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما
يرى على الاستقامة نفسه لا شجوه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرشيبة شجوه
لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صفيح انعكس الى الجسم
الذي وضعه من ذلك الصفيح كوضع المضيئ منه اذا لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيئ
فيري ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرء آفة صغيرة لا تؤدي شكل المرفى بل ضوءه ولونه
ان كان ملونا فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة تكون
الهيئة الحاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرفى واحدة وانما لا يرى السحاب الذي يقابل
القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في ضوء القوى كاجزاء الهيا
المتفرقة في العجراة واكثر ما تحدث الهالة فيستدل بتخبرها من جميع الجهات
على العمود من جهة على ريج تأتي من تلك الجهة ويطلانها بطن السحاب على
المطر لتكثر الاجزاء المائية وقد تنضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة
المذكورة احدهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التختانية اعظم لكونها اقرب
وذكر بعضهم انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفافة فنادرة
جد لان الشمس في الاكثر تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسيببه انه اذا كان
في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف
مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كمال البلور الذي وراءه ملون لينعكس
منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية
انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصفيحة الى الشمس فادى كل واحد منها
لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس
لو جعلت بمركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك
الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر
كان القوس اصغر ولهذا لم يحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف
الوانها فليل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى
فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعدها وقل اشراقا فيرى حمرة في سواد وهو الارجواني
ويولد بينهما كراشي مركب من اشراق الحمرة وكدر الظلمة ورد بان ذلك يقتضي

ان يستدرج من نصوص الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها عن
بعض على ان تولد الكراشي انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارجواني
كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعد الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالوان وقد
شاهدت في سنة ثلاث وستين وسبع مائة في خلاف جهة القمر قوسا على الوان
قوس قزح الا انها كانت اصغر منها كثيرا وكانت بحيث تكاد تتم دائرة ولم تكن
الوانها في صفاء الالوان الشمسية واشراقها بلا كثف وكان ذلك في ليلة رشيبة الجو
رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق (النوع الثاني) ما يحدث على الارض
مثل الاجار والجبال والسبب الاكثر لتجبر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج
بحيث يستحكم انعقاد رطبه بياضه وقد ينغقد الماء السيل حجرا اما لقوة معدنية
محجرة او لارضية غالبية على ذلك الماء بالقوة لا بالمقدار كما في الملح فاذا صادف الحر
العظيم طينا كثيرا لزجا مادفعة واما على مرور الايام يتكون الحجر العظيم فاذا ارتفع
بان تجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلالا من التلال ثم تجبر او بان يكون
الطين المتجبر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتخضر اجزاء الرخوة بالمياه والرياح
وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة من تفعلة او بغير ذلك من
الاسباب فهو الجبل او يحصل من تراكم عمارات تخربت وقدرى بعض الجبال
منضودة سافا فاسفا كأنها سافات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة القوقا في
بعد تجبر التختاني وقد سأل على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حاله بينه وبين
الاخر وقد يوجد في كثير من الاجار عند كمرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه
ان هذه المعمورات قد كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج
الكثير وتجبر بعد الانكشاف فكذلك كثير من الجبال تكون الحفر ما بينها باسباب
تقتضيه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابحرة التي هي مادة المعادن
والسحب والعيون فان الابحرة تنفس عن الارض الرخوة فلا يجمع منها قدر يعتد به
(النوع الثالث) ما يحدث في الارض قد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك
تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولدت تحت الارض بخارا ودخان او ريج
او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاملا عديم المسام ارضيقها جدا واول ذلك
الخروج ولم يخرج لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها القوة
وقد ينقل منها نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحركة والمصاكة وقد يسمع منه دوى
اشد الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابحرة ولما تكون
في الصيف لقلة كثافت وجه الارض والبلاد التي تكثر فيها الزلزلة اذا حفرت
فيها آبار كثيرة حتى كثرت منخالص الابحرة فالت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا
للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح

في تجاوب الأرض بالتحصيف بفتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بفتة يفعل بالآثار
يفعله المعارض بالتدريج والابخرة التي تحدث تحت الأرض ان كانت كثيرة ربما
انقلبت مياهها تنشق منها الأرض فان كان لها مدحدث منها العيون الجارية وتجري
على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هوآ
او بجوار آخر تبرد بالبرد الحاصل هناك في قلب ماء ايضا وهـكذا الى ان يمنع مانع
يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدحدث العيون الرائدة
وان لم تكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الأرض فاذا ازيل عن وجهها نقل التراب
وصادفت منفذا وان دفت اليه حدثت منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة
المدد وقد انه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج لانا
نجدها تزيد بزيادتها وتقص بنقصاتها ثم ما ذكر في الآثار العلوية اى التي فوق الأرض
والسفلية اى التي على وجهها وتحتها انما هو رأى الفلاسفة لا المتكلمين القائلين
باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون
مبنية على حدس وتجربة يشاهد امثالها كما يرى في الحمامات من تصاعد الابخرة
وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج
وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة
الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والملاحظات يفيد ظن استناد تلك الآثار
الى ما ذكره من الاسباب وقد ينضم اليها من قرأتنا الاحوال ما يفيد اليقين
الحديث ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض
واعترفوا ايضا بانه لا يمنع استنادها الى اسباب اخرى بل هو ان يكون للواحد
بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره عن البعض اقلها وعن البعض اكثرها وبان
في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحديث بانه غير تام السببية بل يقتصر الى انضمام
قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقطع
الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل
فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينقد في المختلخل
فلا يحرقه ويذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب
في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يحرق
الترس وان من الكواكب ذوات الازتاب ما تبسقى عدة شهور وتكون
لها حركات طويلة وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي ما يكتفى فيها ما ذكر
من الاسباب المادية والفاعلية بل لابد من تاثير من القوى الروحانية (الى هنا
من شرح المقاصد للفاضل التفتازاني رحمه الله رحمة واسعة) اعلم ان كرة
الهواء بسبب ان ما قرب منها الى كرة الأرض والماء مختلط بالاجزاء الارضية والمائية

التي

التي ترتفع عنهما اليه دائما وان ما بعد منها صاف عن ذلك الاختلاط انقسمت الى كرتين
احاطت احدهما بالآخرى الاولى المحيطة هوآ شفاف صاف عن شوب الكثافة التي
تحصل من اختلاط الاجزاء المائية والارضية والثانية المحاطة حصلت لها بالاختلاط
المذكور كثافة تقبل بها النور والظلمة وتسمى بهذا الاعتبار كرة الليل والنهار وباعتبار
اختلاطها بالابخرة ككرة البضار وباعتبار حدوث الرياح فيها ككرة النسيم
والمحاطة تقتضي برودة ما اختلط بها من الاجزاء الارضية والمائية ان تكون باردة
الا ان انعكاس الاشعة المسخنة من وجه الأرض يسخن منها ما قرب من كرة الأرض
الى عدم معين من تحتها وما فوق ذلك الحد باق على برودة تقتضيها تلك الاجزاء الباردة
فهذه الكرة الباردة من الهواء تسمى كرة الزمهرير من شرح هداية الحكمة تلوح اوجه
زاده وجه الله (وجه تسميته كائنات الجو وسبب حدوث الابخرة والادخنة) تسمية
تلك الكائنات بكائنات الجو اما لان اكثر هذه الاشياء تحدث في الجو العالي لانه
انما تحدث بتاثير ما في جانب الجو من العلويات ولما كانت المبحوث عنها في هذا
الفصل كلها متكونة من بخار او دخان كان الاخرى ان نشغل اولا ببيان ماهيتها
فنقول اشعة الكواكب وغيرها من المسخنة اذا اثرت في مياه صادفتها في بعض
المواضع واستحال بعض تلك المياه بتسخينها اجزاء هوآية تصاعدت بحسب
اقتضاء صفوتها مختلطة بالاجزاء اللطيفة المائية اختلاطا يرتفع به الامتياز الوضعي
عن تلك المختلطات فهذه المتصاعدات من الاجزاء الهوائية المتكونة عن الماء
المختلطة بالاجزاء المائية اللطيفة هي البضار واذا وقعت تلك المسخنة على بعض
المواضع الغائرة وحدثت بشدة التسخين هناك اجزاء نارية فتصادف تلك الاجزاء
النارية اجساما قابلة للاحتراق تشتت بها وحدثت منها بالاحتراق اجزاء هوآية
متصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية لطيفة هوائية انفصلت عن تلك الاجسام فهذه
الاجزاء الهوائية المتصاعدة مختلطة بالاجزاء الارضية اللطيفة هي الدخان (من
الشرح المذكور) فان قلت ما السبب في ان الامطار الصيفية حباتها كبار في الاكثر
والامطار الشتوية حباتها اصغار في الاكثر وما السبب في كثرة المطر في بلاد الحبشة
مع حرارة الهواء فيها قلت الابخرة الصيفية في الاكثر لا تخلو عن الادخنة التي
هي مادة الريح فتتصل القطرات بعضها ببعض فتكبر تلك القطرات وفي الشتاء يكون
الهواء مساكنا فلا تتصل القطرات واما كثرة المطر في بلاد الحبشة فلان دقاع الابخرة
وانضغاطها بسبب الجبال المانعة من الريح والله اعلم بحقائق الامور من الشرح
المذكور

(المقالة الثالثة من القسم الثاني من الكتاب الرابع من المطالب في اعادة الكلام في تقرير
الوجوه الدالة على ان الهاء الم فاعل بالاختيار لا موجب بالذات وفيها قصول

الفصل الاول فيما يجري مجرى المقدمة اعلم اننا قد ذكرنا وجوها كثيرة في اثبات كونه تعالى قادرا وزريدا نذكر ههنا وجوها اخرى فنقول الكلام في هذا الباب مرتب على قسمين احدهما في الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة المدالة على ان مدبر العالم يجب ان يكون فاعلا مختارا لاعلة موجبة والساقى الدلائل المذكورة في هذا الباب في القرءان المجيد فاذا ثبت الدلائل العقلية المذكورة في باب القادر الى هذه الوجوه بلغت مبلغا عظيما في الكثرة والقوة اما القسم الاول وهو الاعتبارات المأخوذة من اصول الحكمة فاعلم ان قبل الخوض في شرح تلك الاعتبارات يجب تقديم مقدمة وهي ان هذه الاجسام المخصوصة متناهية وكل متناه فهو مشكل ينتج ان هذه الاجسام المخصوصة مشكلة وهذه الاشكال قسمان احدهما الاشكال التي حصلت على سبيل الاتفاق من غير ان يحتاج حصوله الى فعل فاعل حكيم والساقى الاشكال التي يشهد صريح العقل بانها لم تحصل الا بقصد فاعل حكيم اما القسم الاول لمثل الحجر المنكسر والكوز المنكسر فانه لا بد وان يكون لتلك القطعة من الحجر والخزف شكل مخصوص معين الا ان صريح العقل شاهد بان ذلك الشكل المخصوص وقع على سبيل الاتفاق ولا يتوقف حصوله على فعل فاعل مختار واما القسم الثاني فهو مثل الاشكال الواقعة على وفق المصالح والمنافع ولتذكر منها مثلا واحدا وهو انما ننظرنا الى الابريق رايانا فيه ثلاثة اشياء احدها الرأس الواسع وثانيها البليبة الضيقة وثالثها العروة فلما تأملنا في هذه الاحوال الثلاثة وجدناها مولفة لمصلحة الخلق فانه لا بد من توسيع رأس الابريق حتى يدخل الماء فيه بالسهولة ولا بد من ضيق بليبته حتى يخرج الماء منها بقدر الحاجة ولا بد له من العروة حتى يقدر الانسان على ان يأخذه بيده فلما وجدنا هذه الاجزاء الثلاثة في الابريق مطابقة للمصلحة شهد عقل كل احد بان فاعل هذا الابريق لا بد وان يكون قد فعله بناء على الحكمة ورعاية للمصلحة ولو ان قائلا قال ان هذا الابريق تكون بنفسه من غير قصد قاصد حكيم ولا فعل فاعل بل اتفق تكون بنفسه كما اتفق تشكل هذه القطعة بهذا الشكل الخاص من غير قصد قاصد حكيم ولا جعل جاعل لشهدت الفطرة السليمة بان هذا القول باطل محال اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انما لما شاهدنا في الابريق هذه الاجزاء الثلاثة مطابقة للمصلحة موافقة للمصلحة شهدت الفطرة الاصلية والغريزة الفطرية بانه لا بد لها من فاعل حكيم ومقدر عليم فاذا تأملنا في السموات والكواكب وفي احوال العناصر الاربعة وفي احوال الانوار العلوية والمعادن والنبات والحيوان والاسما الانسان وجدنا من الحكم القاهرة والدلائل الباهرة ما غرقت العقول فيما وارت الالباب في وصفها لاجرم كانت هذه الاعتبارات بالدلالة على وجود الفاعل المختار الحكيم الرحيم اولى

وسى ثبت القول بالفاعل المختار قد ثبت القول بحدوث العالم لا محالة (الفصل الثاني في شرح منافع الشمس) نقول ان آثار الحكمة في تخليق الشمس ظاهرة من وجوه الاول انه سبحانه قدر لحركات الكواكب الثلاثة العلوية على محيطات تدويرها ان يكون مجموعها مع حركات مراكزها على محيطات حواملها مساويا لحركة الشمس الوسطى فلا جرم صارت هذه الكواكب في ذرى تدويرها مقارنة للشمس وفي حضيض تدويرها مقابلة لها واما السفليان فعملت حركة مركز تدويرها مساوية لحركة الشمس الوسطى فلا جرم قد استوفت الحكمة البالغة اقسام الحركة في مراكز التدوير التي عليها مدار الادوار فان حركة مركز تدوير السفليين مساوية لحركة مركز تدوير الشمس وحركات مراكز تدوير الثلاثة العلوية انقص من حركة الشمس وحركة مركز تدوير القمر اسرع من حركة الشمس وبهذا الطريق يظهر ان الشمس بالنسبة الى الكواكب كالسلطان بالنسبة الى العبيد وسائر الكواكب يتحركون حولها على نسب مخصوصة موافقة للحكمة والمصلحة بل نقول انه تعالى خلق الشمس في القللك كالملك في العالم فالكواكب انما كالجنود للملك والافلاك كالاتام والمبروج كالبلدان والدرجات كالحلات والدقائق كالازقة ولما كان الامر كذلك لاجرم صار موضعها في القللك المتوسط كما ان دار الملك يجب ان تكون في وسط الممالك ويانه ان جملة العالم احدى عشرة كرة خمس منها فوق فلك الشمس وهي فلك المربخ والمشتري وزحل وفلك الثوابت والفلك الاعظم وخمس اخرى تحت فلك الشمس وهي فلك الزهرة وعطارد والقمر ثم الكرة اللطيفة وهي النار والهواء والكرة الكثيفة وهي الماء والارض فلما كان الشمس كالسلطان لعالم الاجسام لاجرم جعل مكانها في وسط كرات العالم الوجه الشاقى ان القمر يزداد نوره وينقص بسبب قربه من الشمس وبعده عنها وكثير من الناس يزعم ان انوار سائر الكواكب مقبسة ايضا من الشمس ولولا ان جرم القمر ليس نوره نور اذا تابى بل عرضيا منشفة ادا من الشمس والاما عرض له الخسوف ولولا الخسوف لتعذر معرفة موضعه الحقيقي من الفلك بسبب ما يحصل فيه من اختلاف المنظر لاجل قربه من الارض ولولم يعرف الموضع الحقيقي للقمر لتعذر معرفة المواضع الحقيقية لسائر الكواكب فكان حصول الخسوف للقمر كالفتح الحقيقي لمعرفة مواضع الاجرام النيرة الفلكية الوجه الثالث ان الشمس اذا ظهرت اخفت بكمال شعاعها سائر الكواكب الا انما وان خفيت الان قوتها باقية ولذلك فانه يكون يوم من الصيف احر من يوم آخر وما ذلك الا بسبب ان الشمس اذا قارنت في عمرها كوكبا سارا فانه يزداد جر الهواء وبالعقد منه في جانب البرد الوجه الرابع اننا نرى جميع الحيوانات في الليل كاليت فاذا طلع نور الشمس ظهر في اجساد الحيوانات نور الحياة فيجربى هذا مجرى ما اذا قيل

ان طلوع نور الشمس نفخ في ابدان الحيوانات قوة الحياة وكلما كان طلوع ذلك
النور اتم كان ظهور قوة الحياة في الابدان اكمل واتم ثم كلما طلع قرص الشمس
رايت الناس وسائر الحيوانات يخرجون من مساكنهم ويتدفقون الحركة وما دامت
الشمس صاعدة الى وسط سمائم كانت حرارتهم في الزيادة والقوة فاذا انحدرت الشمس
من وسط السماء فكانها اخذت في الضعف لاجرم اخذت حركات اهل تلك المساكن
وقواهم في الضعف فلا يزال كذلك الى زمان غيبوبة الشمس فاذا غابت وظهر
الظلام في العالم استولى الخوف والفرع والقنور والنقصان على الخلق ورجعت
الحيوانات الى بيوتها وجرتها فاذا غاب الشفق هدأت الابدان وسكنت وصارت
كالميتة المعدومة الحياة فاذا طلع الصبح عليهم عادت الاحوال المذكورة مرة اخرى
وهذا يدل على انه تعالى دبر احوال النير الاعظم بحيث صار كالسلطان لعالم
الاجسام في السموات وفي العناصر (الوجه الخامس من منافع الشمس انها متحركة
فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت سخونة في ذلك الموضع ولاشتد
البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فيقع نورها على
ما يحاذيها من جهة المغرب ثم لا تزال تدور تغشي جهة بعد جهة حتى تنتهي
الى المغرب فتشرق حينئذ على الجوانب الشرقية حينئذ لا يبقى موضع مكشوف
في الشرق والغرب الا وياخذ حظا من شعاع الشمس واما بحسب الجنوب والشمال
فجعلت حركتها مائلة عن منطقة الفلك الاعظم فانه لو لم يكن للشمس حركة في الميل
لكان تأثيرها مخصوصا بمدار واحد وكانت سائر المدارات تخلو عن المنافع الحاصلة
منها وكان يبقى كل واحد من المدارات على كيفية واحدة ابدان كانت حارة اذنت
الرطوبات واحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع
الحاذي لمر الشمس على كيفية الاحتراق والموضع البعيد عنه على كيفية البرد
والمتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم فيه نيوة
وبخاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع وآخر
خريف لا يتم فيه التضييق وايضا لو لم يكن غودات متتالية للشمس بل كانت تتحرك
بطيئة لكان هذا الليل قليل النفع وكان التأثير شديد الافراط فكان تعرض قريبا
بما لو لم يكن ميل ولو كانت حركتها امرع من هذه لما كانت المنافع وما تمت فاما اذا كان
هنالك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينتقل عنها الى جهة اخرى بمقدار
الحاجة ويبقى في كل جهة برهة من الدهر ثم بذلك تأثيره وكلت منفعة (الوجه
السادس من منافع وجود الشمس انه تعالى حركتها بحيث يحصل لها في الحركة ارج
وحضيض فعند حصولها في الاوج تبعد عن الارض وعند حصولها في الحضيض
تقرب من الارض وبسبب القرب من الارض تعظم سخونة في المواضع التي

يحاذيها مدار الحضيض والسخونة تبادلة للرطوبات لاجرم يجذب البخار الى الجانب
الذي يسامته حضيض الشمس واذا انجذب البخار الى ذلك الجانب انكشف الجانب
الذي يحاذيه الاوج ولم يبق البحر على وجهه فصارا جوانب الارض صالحا لمساكن
الحيوانات البرية لاسيما الانسان الذي هو اشرف الحيوانات الموجود في عالم الكون
والفساد (الوجه السابع من منافع الشمس ان كل موضع تكون الشمس بعيدة
جداعن مسامتته اشتد البرد فيه مثل الموضعين اللذين تحت القطبين فانه
لا يكون هنالك حيوان ولا نبات ينبت ويكون هنالك ستة اشهر منها باردة وستة اخرى
ليلا ويكون هنالك رياح عاصفة وتشتد ظلمته ويدل عليه البحر الارمني فانه اقرب الى
مدار الشمس من الموضع المذكور بكثير مع انه تشتد فيه الرياح العواصف
وتشتد ظلمته حتى انه لا يمكن ركوبه لشدة البرد وظلمته ويستدل عليه ايضا
بالبحر الشامي فانه اذا صارت الشمس في اوائل العقرب الى ان تصير الى اوائل
الحوت ففي هذه الاشهر لا يستطيع الناس ركوبه (الوجه الثامن الاستقرار يدل
على ان السبب الظاهر في اختلاف الناس في اجسامهم والوانهم واختلافهم
وطبائعهم وسيرهم احوال الشمس في الحركة وذلك لان الناس على ثلاثة اقسام
احدها الذين يسكنون تحت خط الاستواء الى ما يقرب من المواضع التي يحاذيها عمر
رأس السرطان وهم يسمون بالاسم العام السودان والسبب فيه ان الشمس تمر على
رؤسهم في السنة اياما مرة او مرتين فتحرقهم وتسود ابدانهم وشعورهم والذين
مساكنهم اقرب الى خط الاستواء فهم الزنج والحبيشة فان الشمس لقوة تأثيرها
في مساكنهم تحرق شعورهم وتسودها وتجعلها جعدة وكثيفة وتجعل وجوههم
قهلة وجشهم عظيمة واخلاقهم وحشية واما الذين مساكنهم اقرب الى محاذية
عمر رأس السرطان فالسواد فيهم اقل وطبائعهم اعدل واخلاقهم آنس واجسامهم
انظف وهم اهل الهند واليمن وبعض المغاربة وكل العرب (واما القسم الثاني
من اهل الارض فهم الذين مساكنهم على عمر رأس السرطان الى محاذية نبات
نعمش الكبرى فهم يسمون بالاسم العام البيضان وهؤلاء لاجل ان الشمس لا تسامت
رؤسهم ولا تبعد ايضا عنهم بعدا كثيرا حتى يتعرض لهم شدة من الحر والبرد فلا جرم
صارت الوانهم متوسطة ومقادير اجسامهم معتدلة واخلاقهم حسنة كاهل الصين
والترك وخراسان والعراق والسيام ثم هؤلاء من كان منهم اميل الى ناحية الجنوب
كان اتم في الذكاء والنهم لقربه من منطقة البروج وعمر الكواكب الصغيرة وتكون
حركاتهم اليق بجركات الكواكب في السرعة والطفة ومن كان منهم اميل الى ناحية
المشرق فهم اقوى نفسا واشد تذكرا لان المشرق بين الفلك لان الكواكب
منه تطلع والانوار من جانبه تظهر واليمن اقوى ومن كان الى ناحية المغرب فهو البين

نفسا واشد تأنيسا واكثر كتمانا للامور لان هذه الناحية منسوبة الى القمر
ومن شان القمر ظهوره بعد الكتمان (واما القسم الثالث من اهل الارض فهم
الذين مساكنهم مجاذية لبنات نعش وهم الصقالبة والروس فانهم لكثرة بعدهم
عن عمر البروج وحرارة الشمس صار البرد عليهم ابرد والرطوبة الفضلية اكثر لانه
ليس هناك من الحرما ينشفها وينفجها فذلك صارت الوانهم بيضاء وشعورهم
سبطة شقرة وابدانهم عظيمة رخصة وطبايعهم مائلة الى البرد واخلاقم وحشية
واعلم ان كل واحد من هذين الطرفين وهما الاقليم الاول والسابع فانه يقل فيه
ال عمران وتقطع بعض العمارات عن بعض لغلبة الكيفيتين الفاعلتين ثم لا تزال
العمارة في الاقليم الثاني والسادس والثالث والخامس تزداد فيقل الخراب فيها
واما الاقليم الرابع فانه متواصل العمارات ويقل الخراب فيه وذلك لاجل فضل
الوسط على الاطراف باعتدال المزاج وكل هذه الاحوال دالة على ان احوال هذا
العالم مربوطة باحوال الشمس فان قيل زعمتم ان الاقليم الرابع افضل الاقاليم
وعليه سؤالا ان الاول ان الادوية النافعة لا يتولد شي منها في الاقليم الرابع
وانما يتولد في سائر الاقاليم والناس في انه لم يخرج من هذا الاقليم احدا من الانبياء
والجواب عن الاول ان الدواء انما يتولد اذا كانت احدى الكيفيات غالبية
وكانت القوة السمية غالبية عليه وهذا انما يتولد في الاقاليم الخارجة عن الاعتدال
اما الاقليم الرابع فانه لما كان معتدلا لاجرم لا يتولد فيه الا اجسام الغذائية المعتدلة
واما الاجسام الدوائية فانها لا بد وان تكون خارجة عن الاعتدال فلهذا السبب
لا يتولد الادوية في هذا الاقليم والجواب عن الثاني ان عقول اهل الاقليم الرابع
كاملة غير ممتلئة متوفرة وبعضهم يقرب من البعض في الكمال فلا جرم لم يخرج منهم
الانبياء واماسائر الاقاليم فالتقصان غالب عليهم فاذا اتفق خروج انسان كامل
عظيم الكمال لاجرم ظهر التفاوت ظهورا منتبيا الى حد الانحياز (الوجه التاسع
من احوال الشمس ان المواضع التي تسامتها الشمس على قسمين احدهما موضع
حضيتها وغاية قربها من الارض فهذه المواضع هي البراري الجنوبية وهي محترقة
نارية لا يتكون فيها حيوان اما المواضع المقابلة لتلك المواضع فسكانها كلهم سود
الالوان لا احتراق موادهم وجلودهم بسبب ذلك الهواء المحترق بالشمس واما المواضع
المسامية لا وجهها في جانب الشمال فهي غير محترقة بل معتدلة ثم قد ثبت في الجسطى
ان التفاوت الحاصل بسبب قربها وبعدها من الارض قليل فيسبب حصول ذلك
القرب القليل صار الجانب الجنوبي محترقا فلهذا السبب ان الطريق ان الشمس لو حصلت
في تلك الثوابت لغسدت الطبائع من شدة البرد ولوانها انحدرت الى فلك القمر
لاحتراق هذا العالم بالكيفية فلهذا السبب قد راح الحكيم الرحيم الناظر بعباده ان جعل

الشمس وسط الكواكب السبعة لتكون بحركتها الطبيعية المعتدلة وقرنها المعتدل
تبقى الطبائع والمطبوعات في هذا العالم على حد الاعتدال واما اهل الاقليم الاول
فلاجل قربهم من الموضع المسامت لحضيض الشمس كانت مخونة هوائهم شديدة
فلا جرم هم اكثر سودا لان تاثير الشمس فيهم عظيم (واما اهل الاقليم الثاني فهم
سمراللون واما اهل الاقليم الثالث والرابع فهم اعديل مزاجا بسبب اعتدال
الهواء وايضا فغاية ارتفاع الشمس انما تكون عند كونها في ابعدها عن الارض
فلا جرم صار اهل هذين الاقليمين موصوفين بالصفات الكريمة والصور الجميلة
واما اهل الاقليم الخامس فان مخونة الهواء هنا اقل من الاعتدال بمقدار يسير
فلا جرم صار في حيز البرد والتلوج وصارت طبائع اهل اقل انجاسا من طبائع اهل الاقليم
الرابع الا ان بعدهم عن الاعتدال قليل واما اهل الاقليم السادس والسابع فانهم يخون
ينمون ولغلبة البرد والرطوبة عليهم اشتد يباس الوانهم وزرقة عيونهم وعظمت
وجوههم واستدارت ففتين ان اختلاف طبائع الناس في صورهم واشكالهم
والوانهم بسبب اختلاف احوال الشمس في القرب والبعده واما اختلاف الناس
في الاخلاق والطبائع فهو تابع لاختلاف احوالهم فان الوهم المؤثر الذي للهند
لا يكاد يوجد في غيرهم وكذلك الشجاعة في الترك وسوء الاخلاق في المغاربة لا يوجد
مثله للمشارقة (الوجه العاشر من تاثيرات الشمس اختلاف الفصول الاربعة
بسبب انتقالها في ارباع الفلك ولا شك ان السبب في تولد النباتات ونفجها وكمال
حالتها ليس الا هذه الفصول الاربعة فلما كان السبب لحدوث الفصول الاربعة
هو الشمس والسبب لتولد النباتات هو الفصول الاربعة والسبب لتولد الحيوانات
هو النباتات صارت الشمس كالاصل لكل حوادث هذا العالم (الوجه الحادي عشر
في تاثير الشمس في النبات وهو من وجوه احدها ان الشمس اذا تابعت عن سمت
الرأس اشتد البرد في الهواء واستولى البرد على ظاهرا الارض فيقوى الخريف في باطن
الارض وتولد فيه الاشجار الطيفة الموافقة لتكون المعادن وانفلاق الحب في بطن
الارض فاذا مالت الشمس الى سمت الرأس وزال البرد واعتدل الهواء خرجت تلك
الاشجار من بطن الارض الى ظهرها ثم ان الهواء المنسخ بسبب قوة الشمس
يؤثر فيه فيحصل النضج والكمال في الزروع والثمار وثانيها ان تاثير الشمس في النبات
بسبب الحركة اليومية محسوس والدليل عليه ان الريحان الذي يقال له
النيلوفر والاذريون وورق الخروع وغيرها فانها تنمو وتزداد عند اخذ الشمس
في الارتفاع والصعود فاذا غابت الشمس ضعفت وذبلت وثالثها ان الزروع والنبات
لا تنمو ولا تنشا الا في المواضع التي تطلع عليها الشمس ويصل اليها قوة حرها
ورابعها ان وجود بعض انواع النبات في بعض البلاد في الحر والبرد الذي لا سبب له

الاحمر كالتنبت في البلاد الباردة وكذلك شجرة الاترج
والليمون والموز لا تنبت في البلاد الباردة وفي الاقليم الاول تنبت الاقاييه الهندية
التي لا تنبت في سائر الاقاليم وفي البلاد الجنوبية التي وراء خط الاستواء تنبت اشجار
وفواكه وحشائش لا يعرف شي منها في البلاد الشمالية (واما الحيوانات فيختلف
الحال في تولدها باختلاف حرارة البلاد وبرودتها فان القليل والعلم والبير توجد
في ارض الهند ولا توجد في سائر الاقاليم التي تكون دونها في البرودة كذلك غزال
المسك والكركدن ربما لا يوجدان الا في بلاد الترك وما يقربها وقد يوجد بعضها
في البلاد التي هي اشد حرارة من بلاد الهند فان القليلة توجد في سائر البلدان حتى
في البلاد الجنوبية التي هي بلاد السودان اعظم جسوما واطول اعمارا واما انعقاد
الاجساد السبعة والاجار والمعادن فعلوم ان السبب فيها بخارات تتولد في باطن
الارض بسبب تأثير الشمس فاذا اختفت تلك البخارات في قيعان الجبال وانزلت
الشمس في نقيعها تولدت المعادن واما الامطار وسائر الانوار العلوية فلا شك
في ان تكونها من البخارة والادخنة ولا شك ان تولدها بقوة الشمس فلذلك
بهذا القدر من منافع الشمس (الفصل الثالث في منافع القمر) اعلم ان القمر لا نسبة له
الى الشمس في كبر الجسم وقوة التأثير البتة الا ان له ايضا قوة عظيمة في التأثير في هذا
العالم قال اهل التحقيق تأثير الشمس في الحر والبرد اظهر وتأثير القمر في الرطوبة
والجفاف اقوى وقولنا الشمس تؤثر في الحرارة والبرودة نعتي به انها عند اقرب
تفيد الحرارة وعند البعد تفيد البرودة وكذلك حال القمر في الرطوبة والجفاف
والذي يدل على ما ذكرناه وجوه الاول ان اصحاب التجارب قالوا ان من البصار
ما يأخذ في الازدياد من حين ما يفارق القمر الشمس الى وقت الامتلاء ثم انما تأخذ
في الانتقاص بعد الامتلاء ولا يزال يستمر ذلك الانتقاص بحسب نقصان نور
القمر حتى ينتهي الى غاية نقصانه عند حصول المحاق ثم يأخذ في الازدياد مرة اخرى
كما في الدور الاول ومن البصار ما يحصل فيه الجزر والمد في كل يوم وليله مع طلوع
القمر وغروبه وذلك موجود في بحر فارس وبحر الهند وكذلك ايضا في بحر الصين
وكيفيته انه اذا بلغ القمر مشرقا من مشارق البحر ابتداء البحر بالمد فلا يزال كذلك
الى ان يصير القمر الى وسط السماء ذلك الموضع فعند ذلك ينتهي المد منتهاه فاذا انحط
القمر من وسط السماء ذلك الموضع جز الماء ورجع البحر ولا يزال كذلك راجعا الى
ان يبلغ القمر مغربه فعند ذلك ينتهي الجزر منتهاه فاذا زال القمر من مغرب ذلك
الموضع ابتداء المد هناك في المرة الثانية ولا يزال زائدا الى ان يصل القمر الى وتد
الارض فينتهي المد منتهاه في المرة الثانية ثم يبتدىء الجزر ثانيا ويرجع الماء
الى البحر حتى يبلغ القمر اق مشرق ذلك الموضع فتعود الحالة المذكورة مرة اخرى

لان الارض مستديرة والبحر محيط بها على استدارتها والقمر يطلع على كلها
في مقدار اليوم والليله فكلما تحرك القمر قوسا صار موضع القمر اق الموضع آخر
من مواضع البحر وذلك الموضع يكون وسط السماء لموضع آخر ومغربا لموضع آخر
وفيما بين كل وتدمن هذه الاوتاد تحصل احوال اخرى فلا جرم يحصل لاجل هذه
الاسباب احوال مختلفة مضطربة في البحر واعلم ان سكان البحر كلما رأوا في البحر
انتفاخا وهيجان رياح عاصفة وامواج شديدة علموا انه ابتداء المد واذا ذهب الانتفاخ
وقلت الامواج والرياح علموا انه وقت الجزر واما اصحاب الشطوط والسواحل فانهم
يجدون عندهم في وقت المد الماء حركة من اسفله الى اعلاه فاذا رجع الماء ونزل فهنالك
وقت الجزر (الوجه الثاني من انوار القمر ان ابدان الحيوانات في وقت زيادة ضوء
القمر تكون اقوى واسخن وبعد الامتلاء تكون اضعف وبرد والاختلاط التي
في بدن الانسان مادام القمر زائدا في ضوءه فانها تكون ازيد ويكون ظاهر البدن
اكثر رطوبة وحسنا فاذا نقص ضوء القمر صارت هذه الاختلاط في غور البدن
والعروق وازداد ظاهر البدن يبسا (الوجه الثالث اختلاف احوال البحريات
وتفاوت ايامها وكل ذلك مبني على زيادة نور القمر ونقصانه (الوجه الرابع شعر الحيوان
فانه مادام القمر زائدا في ضوءه فانه يسرع نباته ويغلف ويكثر فاذا اخذ ضوء القمر
في الانتقاص ابطأ نباته ولم يغلف وايضا البان الحيوانات تكثر في اول الشهر الى نصفه
مادام القمر زائدا في الضوء فاذا نقص ضوء القمر نقصت غزارتها وكذلك ايضا ادمغة
الحيوانات تكون زائدة في اول الشهر عما في آخره وكذا القول في بياض البيض
ثم قالوا بل هذه الاحوال تختلف بسبب حال القمر في اليوم الواحد فان القمر اذا كان
فوق الارض في الربع الشرقي فانه تكثر البان الضروع وتزداد ادمغة الحيوانات
فاذا زال القمر وغاب عنهم نقصت نقصانا ظاهرا وهذه الاعتبارات تظهر عند
الاستقراء نظموها رايانا وما يقوى ذلك ان الانسان اذا نام او قعد في ضوء القمر حدث
في بدنه الاسترخاء والكسل ويحس عليه الزكام والصداع واذا وضعت لحوم الحيوانات
مكتشوفة تحت ضوء القمر تغير طعمها وروائحها (الوجه الخامس انه توجد السمكة
في البحار والالاجام والمياه الجارية اذا كان من اول الشهر الى الامتلاء فانها تخرج
من قيعان الالاجام والبحار ويكون سمها ازيد واما من بعد الامتلاء الى الاجتماع فانها
تدخل في القيعان وتنقص سمها واما في اليوم بليته فادام القمر مقبلا من المشرق
الى وسط السماء فانها تخرج سمينة فاما اذا زال القمر عادت في بحرتها ولا تكون
في غاية السمن وكذلك ايضا خناشات الارض يكون خروجها من بحرتها
في النصف الاول من الشهر اكثر من خروجها في النصف الثاني (الوجه السادس)
ان الاشجار والغروس ان غرست والقمر زائد النور مقبل الى وسط السماء قويت

وكثرت ونشأت وحلت واسرعت النبات وان كان ناقص النور زائدا عن وسط السماء
 كان بالضد وكذلك القول في الرياحين والبقول والاعشاب فانها تكون ازديادها
 ونموها اذا كان القمر مقبلا من الاجتماع الى الامتلاء واما في النصف الاخير من الشهر
 فالحال بالضد من ذلك والقمر واقفا والخيار والبطيخ ينمو بالغا عند ازدياد الضوء
 واما في وسط الشهر عند حصول الامتلاء فمما لا يعظم التفرق حتى انه يحصل التفاوت
 في الحس في الليلة الواحدة فكذلك المعادن والنباتات فانها تزداد في النصف الاول
 من الشهر وتتناقص في الثاني منه وذلك معروف عند اصحاب المعادن واعلم ان القمر
 انما كان قوى التأثير في هذا العالم اثلاثة اوجه احدها ان حركات القمر سريعة
 وتغيراته كثيرة واما سائر الكواكب فحركاتها بطيئة وتغيراته في هذا العالم كثيرة فكان
 استناد تغيرات هذا العالم مع كثرتها الى حركات القمر اولى (والثاني انه اقرب الكواكب
 من هذا العالم فكان بالتأثير فيه اولى) والثالث ان القمر سرعة حركته يمزج انوار
 بعض الكواكب بانوار الباقي ولا شك ان امتزاجاتها مبادى لحدوث الحوادث
 في هذا العالم فكان القمر هو المبدأ القريب (الفصل الرابع في احوال سائر الكواكب
 اعلم ان منافع الكواكب كثيرة ومن الجائبات ان الكرات السبع التي هي منازل
 السيارات السبعة قدرها الحكيم الرحيم بحيث يحصل للكواكب فيها صعود الى
 الارجاء ونزول الى الخفيض واحاط بهذه الكرات السبع كرتان عظيمتان ادونهما كرة
 الكواكب الثابتة واعلاهما انفلك الاطلس وحصل في داخل الكرات السبع كرتان
 احدهما كرة الجسم اللطيف وهي كرة النار والهواء والاخرى كرة الجسم الكثيف وهي
 كرة الماء والارض فالكرتان العاليتان اعني كرة الثوابت والفلك الاعظم هما انفلكتان
 والكرتان الداخلتان اعني كرة الكثيف واللطيف هما المنفلكتان والكواكب السبعة
 المركوزة في تدويرها المركوزة في الكرات السبع كالالة والاداة فهذه الكواكب
 اذا تصاعدت الى اوجاتها فكانت تأخذ القوى من الكرتين العاليتين واذ هبطت
 الى خفيضاتها وقربت من العالم الاسفل فكانت تؤدى تلك الانارة الى هذا العالم
 الاسفل ومن الاحوال العجيبة ان هذه الكواكب السبعة لكل واحد منها حركات
 ستة فهي تتحرك بطباعتها من المغرب الى المشرق وبسبب تحريك الفلك الاعظم
 من المشرق الى المغرب وايضا فهي تميل تارة الى الشمال واخرى الى الجنوب وايضا
 فهي تتحرك تارة الى فوق وذلك عند صعودها الى اوجاتها واخرى الى اسفل وذلك
 عند هبوطها الى خفيضاتها فهذه حركات ست حاصلة لكل واحد من تلك السبعة
 فهي اثنتان واربعون حركة وينضم اليها حركة فلك الثوابت بطبعه من المغرب
 الى المشرق وبالقصر على الضد من ذلك فالمجموع اربع واربعون وينضم اليها الحركة
 البسيطة الحاملة للفلك الاعظم فتكون الجملة خمسة واربعين نوعا من الحركة ثم اذا

اعتبرنا انواع الحركات الحاصلة بسبب حركات الافلاك المعنلة والحاملة والتدويرات
 ككثرت الحركات جدا فاذا امتزجت واختلطت بلغت تلك الكثرة الى ما لا نهاية
 وكلها واقعة على وجه يحصل بسببه نظام هذا العالم على الوجه الاكمل الاصول
 الى هنا من المطالب العالية للامام الهمام نحر الدين الرازي عليه الرحمة والفران
 (الفصل الرابع) من قواعد العقائد في الايمان والاسلام وما بينهما من الاتصال
 والانفصال وما يتطرق اليه من الزيادة والنقصان ووجه اشتقاق السلف فيه وفيه
 ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في ان الاسلام هل هو الايمان او غيره وان كان غيره
 فهو منفصل بوجوده او هو مرتبط به يلزمه فقول انهما شيء واحد وقيل انهما
 شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيان ولكن يرتبط احدهما بالآخر وقد اورد ابو طالب
 المكي في هذا كلاما شديدا لاضطراب كثير التطويل فلتجزم على التصريح
 بالحق من غير تعريض على نقل ما لا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث
 عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن
 حكمهما في الدنيا والاخرة والبحث الاول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي
 شرعي البحث الاول في موجب اللغة والحق فيه ان الايمان عبارة عن التصديق قال
 الله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام
 بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاماء والعناد والتصديق محمل خاص وهو
 القلب واللسان ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل
 تصديق فهو تسليم وترك للاباء والجود وكذلك الاعتراف باللسان وكذلك الطاعة
 والانقياد بالجوارح فوجب اللغة ان الاسلام اعم والايمان اخص وكان الايمان
 عبارة عن اشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا
 البحث الثاني عن اطلاق الشرع والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل
 الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل
 اما الترادف ففي قوله تعالى فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين فاوجدنا فيها غيريت
 من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الاية واحد وقال الله تعالى ان كنتم آمنتم بالله
 فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس وسئل
 مرة عن الايمان فاجاب بهذه الخمسة واما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب
 انما قلتم تمؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فاراد بالايان ههنا
 تصديق القلب فقط وبلاسلام الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح وفي حديث
 جبريل عليه السلام لما سأل عن الايمان فقال ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
 ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعد الموت وبالحساب وبالقدر خيره وشره فقال
 ما الاسلام فذكر الخصال الخمس فعبير بالاسلام عن التسليم الظاهر بالقول والعمل

وفي حديث سعد رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم اعطى رجلا عطا ولم يعط للآخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا ولم تعطه وهو مؤمن فقال او مسلم فاعاد عليه فاعاده رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى ايضا انه سئل عليه السلام فقيل له اي الاعمال افضل فقال الاسلام فقيل اي الاسلام افضل فقال الايمان وهذا دليل على الاختلاف والتداخل وهو اوفق الاستعمالات للغة لان الاسلام عمل من الاعمال وهو افضلها والاسلام هو التسليم اما بالقلب واما باللسان واما بالجوارح وافضلها الذي بالقلب وهو التصديق الذي يسمى ايمانا والاستعمال لهما على سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز في اللغة واما الاختلاف فهو ان يجعل الايمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط فهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا وباطنا وهو ايضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن ان يوجد المعنى فيه فان من لم يسلم غيره ببعض بدنه يسمى لامسا وان لم يستغفر جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا بالحق وقوله في حديث سعد او مسلم لانه فضل احدهما عن الآخر ويزيد بالاختلاف تفاضل المؤمنين واما التداخل فوافق ايضا للغة وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو القلب وهو الذي عيناه بالتداخل وهذا موافق للغة في خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل اي الاسلام افضل لانه جعل الايمان مخصوصا من الاسلام فادخله فيه واما استعماله على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه وان حال الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن وتبينه وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقا له فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فما وجدنا فيها غيريت من المسلمين (البحث الثالث عن الحكم الشرعي) وللإسلام والايمان حكمان اخرين وديون اما الاخرى فهو الانحراج من النار ومنع التخليد اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وقد اختلفوا في ان هذا الحكم على ما ذا يترتب وعبروا عنه بان الايمان ما ذا فن قائل يقول انه مجرد العقد ومن قائل يقول انه عقد بالقلب وشهادة باللسان ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالاركان ونحن نكشف الغطاء

عنه ونقول من جمع بين هذه الثلاث فلا خلاف في ان مستقره الجنة وهذه درجة الدرجة الثانية ان يوجد الاثنان وبعض الثالث وهو القول والعقد وبعض الاعمال ولكن ارتكب صاحبه كبيرة او بعض الكبائر فعند هذا قالت المعتزلة نخرج بهذا عن الايمان ولم يدخل في الكفر بل اسمه الفاسق وهو على منزلة بين منزلتين وهو مخلد في النار وهذا باطل كما سنذكره الدرجة الثالثة ان يوجد التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون الاعمال بالجوارح وقد اختلفوا في حكمه فقال ابو طالب المكي العمل من الايمان ولا يتم دونه وادعى الاجماع فيه واستدل بادلة تشعر بنقيض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذهبنا يدك على ان العمل وراء الايمان لان نفس الايمان والا فليكون العمل في حكم المعاد والحب انه ادعى الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله عليه السلام لا يكفر احد الا ببجوده لما اقر به ويذكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكبائر والقائل بهذا قائل بعين مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد وان يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فتزيد ونقول لو بقي حيا حتى دخل عليه وقت صلاة فتركها ثم مات اوزن ثم مات فهل يخلد في النار فان قال نعم فهذا امراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركنا من نفس الايمان ولا شرطا في وجوده ولا في استحقاق الجنة به وان قال اردت به ان يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فاضبط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التي يتركها يبطل الايمان وما عدد الكبائر التي يتركها يبطل الايمان وهذا لا يمكن الحكم بتقديره ولم يصرا اليه صائرا صلا الدرجة الرابعة ان يوجد التصديق بالقلب قبل ان ينطق باللسان او يستغل بالاعمال مات فهل نقول مات مؤمنا بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول اتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهذا فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يخلد ولم يشترط في حديث جبريل عليه السلام للايمان الا التصديق بالله وملائكته واليوم الآخر الحديث كما سبق (الدرجة الخامسة) ان يصدق بقلبه ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة وعلم وجوبها ولكنه لم ينطق بها فيحتمل ان يجعل امتناعه عن النطق كاستناعه عن الصلاة ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار والايمان هو التصديق المحض واللسان ترجمان الايمان فلا بد ان يكون الايمان موجودا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه وهذا هو الظاهر اذ لا مستند الاتباع موجب الالفاظ ووضع اللسان ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان

ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن الفعل الواجب وقال قائلون القول ركن
اذ ليس كلمة الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عقد وابد آتية شهادة والتزام وقد
غلّا في هذا الطائفة المرجئة فقالوا لا يدخل النار اصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي
فلا يدخل النار وسقط ذلك عليهم (الدرجة السادسة) ان يقول بلسانه لا اله الا الله
محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في ان هذا في حكم الاخرة من الكفار
وانه مخلف في النار ولا نشك في انه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالائمة والولاءة من المسلمين
لان قلبه لا نطلع عليه وعلينا ان نظن به انه ما قاله بلسانه الا وهو منطوق عليه بقلبه
وانما نشك في امر ثالث وهو الحكم الديني فيما بينه وبين الله وذلك بان يموت له
في هذه الحالة قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستغنى ويقول كنت غير مصدق
بالقلب حالة الموت والميراث الان في يدى فهل يحل لي بيني وبين الله تعالى او تكبح مسلمة
ثم صدق هل يلزمه اعادة النكاح هذا في محل النظر فيحتمل ان يقال احكام الدنيا
منطوقة بالقول الظاهر ظاهرا وباطنا ويحتمل ان يقال ساط بالظاهر في حق غيره
لان باطنه غير ظاهر لغيره وباطنه ظاهر له في نفسه بينه وبين الله والظاهر والعلم عند
الله تعالى انه لا يحل له ذلك الميراث ويلزمه اعادة النكاح ولذلك كان حذيفة رضى الله
تعالى عنه لا يحضر جنازة من يموت من المنافقين وعمر رضى الله عنه كان يراعى ذلك
منه فلا يحضر اذا لم يحضر حذيفة رضى الله عنه الصلاة والصلاة فعل ظاهر في الدنيا
وان العبادات والتوقي عن الحرام ايضا من جملة ما يجب لله تعالى كالصلاة وايس
هذه انا نقضنا قولنا ان الارث حكم الاسلام وهو اسلام بل الاستسلام التام
ما يشمل الظاهر والباطن وهذه مباحث فقهية ظنية تبني على ظواهر الاقوال
والعمومات والاقضية فلا ينبغي ان يظن القاصر في العلوم ان المطلب فيه القطع
من حيث جرت العادة بابراده في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فما اطلع من نظر
الى العبادات والمراسم في العلوم فان قلت بما شبهة المعتزلة والمرجئة وما حجة بطلان
قولهم فاقول شبهتهم عموما القرء ان اما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وان اتي
بكل المعاصي لقوله تعالى فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخس او لاحقا وقوله والذين
آمنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون واقوله تعالى كلما اتى فيها فوج سألهم
خزنتهم الم يا تكلم نذير الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وقوله كلما اتى عام فينبغي
ان يكون كل من اتى مكذبا لقوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي الذي كذب وتولى وهذا
حصروا بينات ونبي واقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ
آمنون والايمان برأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقد قال الله تعالى
انا لانضيق اجر من احسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الايمان بهذه الايات
اريد به الايمان مع العمل اذ ينشأ ان الايمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة

بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل اخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير
العقاب وقوله يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان فكيف يخرج
اذا لم يدخل ومن القرء ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فالاستثناء بالمشيئة يدل على الانقسام وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نارجهم وتخصيصه بالكفر تحكم وقوله تعالى الا ان الظالمين في عذاب مقيم
وقال تعالى من جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار وهذه العمومات في معارضة
عموماتهم ولا بد من تسليط التخصيص والتأويل على الجانبين لان الاخبار مصرحة
بان العصاة يعذبون بل قوله تعالى وان منكم الا واردها كالصريح في ان ذلك لا بد
منه للكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه وقوله لا يصلاها الا الاشقي اراد به جماعة
مخصوصين او اراد بالاشقي شخصا معيننا وقوله تعالى كلما اتى فيها فوج اى فوج من
الكفار وتخصيص العمومات قريب وعن هذه الآية دفع الاشعري وطائفة من
المتكلمين انكار صيغ العموم وان هذه الالفاظ يتوقف فيها الى ان ترد قربنة تدل على
معناها واما المعتزلة فشبهتهم قوله تعالى واتى لغفار من تاب وآمن وعمل صالحا وقوله
تعالى والعصران الانسان لني خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله تعالى وان
منكم الا واردها ثم قال تعالى ثم نبي الذين اتقوا وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نارجهم وكل آية ذكر العمل الصالح مقررنا فيها بالايمان وقوله تعالى ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم وهذه العمومات ايضا مخصوصة بدليل قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي ان يبقى له مشيئة في مغفرة ما سوى الشرك وكذلك
قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وقوله
تعالى ان الله لا يضيع اجر المحسنين فكيف يضيع اصل الايمان وجميع الطاعات بمعصية
واحدة وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا اى لا يمانه وقد ورد على مثل هذا
السبب فان قلت فقد مال الاختيار الى ان الايمان حاصل دون العمل وقد اشتهر
عن السلف قولهم الايمان عقد وقول وعمل فامعناه قلنا لا يبعدان بعد العمل
من الايمان لانه مكمل له ومتم كما يقال الرأس واليدان هما الانسان ومعلوم انه يخرج
عن كونه انسانا بعدم الرأس ولا يخرج عنه بكونه مقطوع اليد وكذلك يقال
التسبيحات والتكبيرات من الصلاة وان كانت لا تبطل بفقدها فالتصديق بالقلب
من الايمان كالقلب من وجود الانسان اذ ينعدم بعدمه وبقيته الطاعات
كالاطراف وبعضها اعلى من بعض وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يرزى
الراى حين يرزى وهو مؤمن والصحابة رضى الله عنهم ما اعتقدوا مذهب المعتزلة
في الخروج عن الايمان بالزنى وان كان غير مؤمن حقا ايماننا تاما كاملا كما يقال
للعاجر المقطوع الاطراف هذا ليس بانسان اى ليس له السكال الذي هو ورأه

حقيقة الانسانية (مسئلة) فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية فان كان التصديق هو الايمان فلا يتصور فيه زيادة ولا نقصان فاقول السلف هم الشهود العدول وما لاحد عن قولهم عدول فما ذكره حق وانما الشأن في فهمه وفيه دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان ولا اركان وجوده بل هو مزيد عليه يزيد به والرائد موجود والنقص موجود والشئ لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد برأسه بل يقال يزيد بطيسته وجمته ولا يجوز ان يقال الصلاة تزيد بالركوع والسجود بل تزيد بالاداب والسنن فهذا تصريح بان الايمان له وجود ثم بعد الوجود يختلف حاله بالزيادة والنقصان فان قلت فلاشكال قائم في ان التصديق كيف يزيد وينقص وهو خطة واحدة فاقول اذا تركنا المداينة ولم نكثر بتشبيب من يشغب وكشفنا الغطاء ارتفع الاشكال فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة اوجه الاول انه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وان شراح صدور وهو ايمان العوام بل الخلق كلهم الا الخواص وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تستد وتقوى وتارة تضعف وتترخي كالعقدة على الخيط مثلا ولا تستبعد هذا واعتبر باليهودي في صلاته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بخوف وتحذير ولا تخيل ووعظ ولا تحقيق وبرهان وكذا النصارى والمبتدعة ومنهم من يمكن تشكيكه بادي كلام ويمكن استزاله عن اعتقاده بادي استمالة او تخويف مع انه غير شاك في عقيدته كالاول ولكنهما يتفاوتان في شدة التصميم وهذا موجود في الاعتقاد الحق ايضا والعمل يؤثر في تمام هذا التصميم وزيادته كما يؤثر في تمام الانحجار ولذلك قال فزادهم ايمانا وقال تعالى فزادتهم ايمانا وقال تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وقد قال صلى الله عليه وسلم فيما روى في بعض الاخبار الايمان يزيد وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب احوال نفسه في اوقات المواظبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع اوقات القنور وادراك التفاوتات في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالنشك كيك بل من يعتقد في البتيم معنى الرحمة اذا عمل بموجب اعتقاده بمسح رأسه ويلطف به ادرك من باطنه تأكدا للرحمة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذا عمل بموجبه مقبلا او ساجدا لغيره احسن من قلبه بالتواضع عند اقدمه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب يصدر منها اعمال الجوارح ثم يعود اثر الاعمال عليها ويؤكدها ويزيدها وسياتي هذا في ربيع المهمات والمخيمات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت واعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس

واعني بالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء واعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ودقته بين العالمين انتهى الى حدان ظن بعض الناس اتحاد احدهما بالآخر وظن آخرون انه لا عالم الا عالم الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن ادرك الامرين وادرك تعددهما ثم ارتبطا طهما عبر عنه وقال

رق الزجاج ورق الخمر * قد شابه اوتشا كل الامر

فكأنما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر

وانرجع الى المقصود فان هذا اعتراض خارج عن علم المعاملة ولكن بين العالمين ايضا اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة الى ان تكف عنها بالتكاف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال علي رضي الله عنه ان الايمان ليبد ولعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات نما وزاد حتى يبيض القلب كله وان التفاسق ابيد ونكتة سوداء فاذا انتهت الحرامات غمت وزادت حتى يسود القلب كله فيطبع على قلبه فذلك الختم فتلا قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (الاطلاق الثاني) ان يراد به التصديق والعمل جميعا كما قال الايمان بضع وسبعون بابا وكما قال لا يرزى الزاني حين يرزى وهو مؤمن واذا دخل العمل في مقتضى لفظ الايمان لم تحف زيادته ونقصانه وهل يؤثر ذلك في زيادة الايمان الذي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد اشترنا الى انه مؤثر فيه (الاطلاق الثالث) ان يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وان شراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا ابعد الاقسام عن قبول الزيادة وانكني اقول الامر اليقيني الذي لا شك فيه يختلف طمأينة النفس اليه فليست طمأينة النفس الى ان الاثنين اكثر من واحد كطمأينة النفس الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في كل واحد منهما بل اليقينيات تختلف في درجات الايضاح ودرجات طمأينة النفس اليه وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وفي بعض المواضع في حكم آخر مثقال دينار فاي معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما في القلب لا يتفاوت فان قلت ما وجه قول السلف انا مؤمن ان شاء الله تعالى والاستثناء شك والشك في الايمان كفر وقد كانوا يمتنعون عن جزم الجواب وقيل للمقمة امؤمن انت فقال ارجوان شاء الله تعالى وقال الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله وما ندرى ما نحن عند الله فمما معنى هذه الاستثناءات فالجواب ان هذا الاستثناء صحيح وله أربعة اوجه وجهان لا يستندان الى شك وجهان يستندان الى شك لا في اصل الايمان ولكن

في خاتمته أو كماله الوجه الأول الذي لا يستند إلى الشك الاحتراز من الجزم خيفة ما فيه من تركية النفس قال الله تعالى فلا تزكوا أنفسكم وقال تعالى ألم تر إلى الذين يزكوا أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب وقيل الحكيم ما الصدق القبيح قال ثناء الانسان على نفسه والايان من اعلى صفات الحمد والجزم به تركية مطلقة وصيغة الاستثناء كأنها نقل من غرب التزكية كما يقال للانسان انت طيب اوفقيه او مفسر فيقول نعم ان شاء الله لكن لافي معرض الشك ولكنه لاخراج نفسه عن التزكية والصفية صيغة التردد والتضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف للارزاق من لوازم الخير وهو التزكية وبهذا التأويل لو شئت عن وصف ذم لم يحسن الاستثناء الوجه الثاني التأديب بذكر الله في كل حال واحالة الامور كلها إلى مشيئة الله فقد ادب الله سبحانه وتعالى نبيه عليه السلام فقال ولا تقولن لشيء افي فاعل ذلك عذرا الا ان يشاء الله ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين مخلفين رؤسكم ومقصرين وكان الله تعالى عالما بان يدخل الاحمال وان شاء الله ولكن المقصود تعليمه ذلك فتادب رسول الله صلى الله عليه وسلم في كل ما يخبر عنه معلوما كان او مشكوكا حتى قال لما دخل المقابر السلام عليكم اهل دار قوم مؤمنين وانا ان شاء الله بكم لاحقون والحق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الادب ذكر الله وربط الامور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة فاذا قيل لك ان فلانا يموت سريرا فتقول ان شاء الله فيفهم منك رغبتك لا تشكك واذا قيل فلان سيزول مرضه ويصح فتقول ان شاء الله بمعنى الرغبة وقد صارت الكلمة معدولة عن معنى التشكك الى معنى الرغبة فكذلك العدول الى معنى التأديب بذكر الله عز وجل كيف كان الامر (الوجه الثالث) مستند الشك ومعناه ان المؤمن حقان شاء الله اذ قال الله تعالى لقوم مخصوصين بايمانهم اولئك هم المؤمنون حقا فاقسموا الى قسمين ويرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافي اصله وكل انسان شاك في كمال ايمانه وذلك ليس بكفر والشك في كمال الايمان حق من وجهين احدهما من حيث ان النفاق يزيل كمال الايمان وهو خفي لا يتحقق البراءة منه والثاني انه يكمل بالطاعات ولا يدري وجودها على الكمال اما العمل فقد قال الله تعالى (انما المؤمنون الذين امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اولئك هم الصادقون) فيكون الشك في هذا الصدق وكذلك قال ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر الآية فشرط عشرين وصفا كالوفاء بالعهد والصبر على الشدة ثم قال اولئك الذين صدقوا واما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفي فقول صلى الله عليه وسلم اربع من كن فيه فهو منافق خالص وان صام وصلى وزعم انه مؤمن

اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا اتهم خان واذا خاصم فجر وفي بعض الروايات واذا عاهد غدر وقال بعض العلماء اقرب الناس من النفاق من يرى انه يرى منه قال ابو سليمان الداراني سمعت من بعض الامراء شيئا فاردت ان انكره فغفت ان يامر يقتلي ولم اخف من الموت ولكن خشيت ان يعرض لقلبي التزين للخلق عند خروج روعي فكففت وهذا من النفاق الذي يضاد حقيقة الايمان وصدقه وكماله وصفاته لاصله فالنفاق نفاقان احدهما يخرج من الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلفين في النار والثاني يعضى الى النار الى مدة او يقصر من درجات عليين ويحيط من رتبة الصديقين وذلك مشكوك فيه فلذلك حسن الاستثناء واصل هذا النفاق تفاوت البسر والعلاية والامن من مكر الله تعالى والهيب وامور اخر لا يخلو عنها الا الصديقون (الوجه الرابع) هو ايضا مستند الى الشك وذلك من خوف الخاتمة فانه لا يدري ايسلم له الايمان عند الموت ام لا فان ختم بالكفر نعوذ بالله حبط الايمان السابق لانه موقوف على سلامة الآخر والعاقبة مخوفة ولاجلها كان اكثر بكاء الخائفين لاجل انهاثرة القضية السابقة والمشيمة الازلية التي لا تظهر الا بظهور المقضى بدولا مطلع عليه لاحد من البشر خوفا من الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة بنقيضه فمن الذي يدري انه الذي سبقت له من الله الحسن فيحسن الشك فيه (الى هنا من احياء العلوم من آخر كتاب قواعد العقائد للفرزاني رحمه الله) بسم الله الرحمن الرحيم (يسئلونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فانهو الله واصلهوا ذات بينكم واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين) وقع اختلاف بين المسلمين في غنائم بدر وفي قسمتها للمهاجرين ام للانصار ام لهم جميعا فليل له قل لهم هي لرسول الله وهو الحاكم فيها خاصة بحكم فيها ما يشاء ليس لاحد غيره فيها حكم وقيل شرط لمن كان له بلاء في ذلك اليوم ان ينقله قسار عن شباتهم حتى قتلوا سبعين واسروا سبعين فلما اسر الله الفتح اختلفوا فيما بينهم وتنازعوا فقال الشبان نحن المقاتلون وقال الشيوخ والوجوه الذين كانوا عند الرايات كارد لكم وقتة تفخزون اليها انهم زمتم وقالوا الرسول الله المغنم قليل والناس كثير وان تعط هؤلاء ما شرطت لهم حرمت اصحابك فزلت وعن عبادة بن الصامت نزلت فينا يا معشر اصحاب بدر حين اختلفنا في النفل وساءت فيه اخلاقنا فترعه الله من ايدينا فجعله لرسول الله فقسمه بين المسلمين على السواء وكان في ذلك تقوى الله وطاعة رسوله واصلاح ذات البين وقرأ ابن مسعود رضي الله عنه يسئلونك الانفال اي يسألك الشبان ما شرطت لهم من الانفال فان قلت ما معنى الجمع بين ذكر الله والرسول في قوله قل الانفال لله والرسول قلت معناه ان حكمها مختص بالله ورسوله يا امر الله بقسمتها على ما تقتضيه

حكيمته ويمثل الرسول امر الله في سائر الامور في قسمتها مفوضا الى رأى احد
والمراد ان الذي اقتضته حكمته الله وامره به رسوله ان يواسى المقاتلة المشروط
لهم التثقيل الشيوخ الذين كانوا عند الرايات فيقامهم على السوية ولا يستأثروا
بما شرط لهم فانهم ان فعلوا لم يؤمن ان يقدر ذلك فيما بين المسلمين من التحاب
والتصافي فانقوا الله في الاختلاف والتخاصم وكونوا متحدين متآخين في الله
واصلوا ذات بينكم وتأسوا وتساعدوا فيما رزقكم الله وتفضل به عليكم فان قلت
ما حقيقة قوله ذات بينكم قلت احوال بينكم يعني ما بينكم من الاحوال حتى تكون
احوال الفة ومجبة واتفاق كقوله بذات الصدور هي مضمراتها لما كانت
الاحوال ملازمة للبين قيل لها ذات البين كقولهم اسقني ذا النانك يريدون ما في الاناء
من الشراب وقد جعل التقوى واصلاح ذات البين وطاعة الله ورسوله من لوازم
الايمان وموجباته ليعلمهم ان كمال الايمان موقوف على التوفر عليها ومعنى قوله
ان كنتم مؤمنين ان كنتم كاملين الايمان انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
واذا نليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة اولئك هم
المؤمنون حقهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم واللام في قوله انما المؤمنون
اشارة اليهم اي انما الكاملوا الايمان الذين من صفتهم كيت وكيت والدليل عليه قوله
اولئك هم المؤمنون حقا (وجلست قلوبهم) فزعت وعن ام الدرداء الوجل في القلب
كاحترق الشعفة اما تجده تشعيرة قال بلى قالت فادع الله فان الدعاء يذهب به يعني
فزعت بذكره استعظما له وتهيبا من جلاله وعزة سلطانه وبطشه بالعصاة وعقابه وهذا
الذكر خلاف الذكر في قوله ثم تليين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله لان ذلك ذكر رزقته
ورأفته ونوابه وقيل هو الرجل يريد ان يظلم او يهمل بمعصية فيقال له اتق الله فينزع
(زادتهم ايمانا) ازدادوا بها يقينا وطمأينة نفس لان تظاهرا الادلة اقوى للمدلول عليه
وابت لقدمه وقد جعل على زيادة العمل وعن ابي هريرة رضى الله عنه الايمان سبع
وسبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياة
شعبتين الايمان وعن عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه ان للايمان سنا وفرنأض
وشراآنع فمن استكملها استكمل الايمان ومن لم يستكملها لم يستكمل الايمان وعلى
ربهم يتوكلون ولا يفوضون امورهم الى غير ربهم لا يخشون ولا يرجون الاياه جمع
بين اعمال القلوب من الخشية والاخلاص والتوكل وبين اعمال الجوارح من الصلاة
والصدقة حقا صفة للمصدر المذوق اي اولئك هم المؤمنون ايمانا حقا وهو مصدر
مؤكد للجملة التي هي اولئك هم المؤمنون كقولك هو عبد الله حقا اي حق ذلك حقا
وعن الحسن ان رجلا سأل امؤمن ان قال الايمان ايمانا فان كنت سألتني عن
الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار والبعث والحساب

فانا مؤمن وان كنت سألتني عن قوله تعالى انما المؤمنون الخ فوالله لا ادري اؤمنهم
انما لا وعن الثوري من زعم انه مؤمن بالله حقا ثم انه لم يشهد انه من اهل الجنة
فقد آمن بنصف الآية وهذا الزام منه يعني كالا يقطع بانه من اهل ثواب المؤمنين
حقا فلا يقطع بانه مؤمن حقا وبهذا تعلق من يستثنى في الايمان وكان ابو حنيفة
رحمه الله تعالى ممن لا يستثنى فيه وحكى عنه انه قال لقنادة لم تستثنى في ايمانك
قال اتساعا لبراهيم عليه السلام في قوله والذي اطمع ان يغفر لي فقال له هلا
اقتديت به في قوله ولم تؤمن قال بلى (درجات) شرف وكرامة وعلم منزلة (ومغفرة)
وتجاوز لسيئاتهم (ورزق كريم) نعيم الجنة يعني لهم منافع حسنة دائمة على
سبيل التعظيم وهذا معنى الثواب من الكشف (احسن) بالخطاب لا يقال الا لمن
قل صوابه كما يحكى ان محمد بن الحسن سأل من ابي حنيفة رضى الله عنه في حال
صغره عن قال والله لا اكلمك ثلاث مرات متعاقبة فقال الامام ثم ماذا تبسم
محمد ثم قال يا شيخ انظر حسنا فتكسر الامام رأسه ثم رفع وقال حدثت مرتين
فقال محمد احسنت فقال الامام لا ادري اي قوله اوجع لي قوله انظر حسنا
او احسنت فان احسنت انما يقال لمن قل صوابه (من تعريفات ابي البقاء رحمه الله
عليه في حقيقة الايمان والنسبة بينه وبين الاسلام) قال ابن بطال مذهب
جميع اهل السنة من سلف الامة وخلفها ان الايمان قول وعمل يزيد وينقص والمعنى
الذي يستحق به العبد المدح والمواودة من المؤمنين هو الاتيان بالامور الثلاثة
التصديق والاقرار والعمل ولا خلاف انه لو اقر وعمل بلا اعتقاد واعتقد وعمل
بلسانه لا يكون مؤمنا وكذلك اذا اقر واعتقد ولم يعمل القرأض لا يسمى مؤمنا
بالاطلاق واقول لعل مراده كمال الايمان لا اصل الايمان ونفسه والافضل من ترك
فرضا لا يـكون مؤمنا فهو مشكل مع انه قد ثبت ان كل من اقر بلسانه بما
رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤمنا مطلقا (واعلم) ان تحقيق هذه المسائل وبيان
النسبة بين الايمان والاسلام بالمساواة وبالعموم والخصوص موقوف على تفسير
الايمان وذكر في الكتب الكلامية له تفاسير فقال المتأخرون هو تصديق الرسول
عليه السلام بما علم بحجته به ضرورة والحنفية التصديق بالحنان والاقرار والكرامية
الاقرار وبعض المعتزلة الاعمال والسلف التصديق بالحنان والاقرار باللسان والعمل
بالاركان هذه اقوال خمسة ثلاثة منها بسيطة واخرى مركبة ثنائي والخامس مركب
ثلاثي ووجه الحصر انه بسيط او لا وبسيط اما اعتقادي او قولى او عي والمركب
امائتاني او ثلاثي وهذا كله بالنظر الى ما عند الله وما عندنا هو بالكلمة فاذا قالها
حكمتنا بايمانه اتفقا فان لا تغفل ان النزاع في نفس الايمان واما الكمال فلا بد فيه
من الثلاث اجماعا واذا تحققت هذه الدقائق انفتح عليك المغالقات من شرح

الخيار للفاضل المكرماني (قال البيضاوي) في تفسير قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب والايان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الا من كان المصدق امن المصدق من التكذيب والمخالفة ومديته بالباء التضمنه معنى الاعتراف وقد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق صار ذا امن ومنه ما امت ان اجد مصابة وكلا الوجهين حسن في بؤن بالغيب واما في الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد عليه السلام كالتوحيد والنبوة والبعث والجزآء والمجموع ثلاثة امور اعتقاد الحق والافرا به والعمل بمقتضاه عند جهم والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فنافق ومن اخل بالافرار فهو وكافر ومن اخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة والذي يدل على انه التصديق وحده ان الله تعالى اضاف الايمان الى القلب فقال كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولم يدخل الايمان في قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تخصي وقرنه بالمعاصي فقال وان طاعتان من المؤمنين اقتتلوا يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغيير فانه اقرب الى اصل وهو متعين الارادة في الآية اذا المعنى بالباء هو التصديق وفاقا فتم اختلاف في ان مجرد التصديق باقلب هل هو كاف لانه المقصود اولاد من اقتران الاقرار به المتمكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعاند ككثرت من ذم الجاهل المقصر وللمانع ان يجعل الذم للانكار لالعدم الاقرار انتهى عليه الرحمة (واعلم ان الايمان عبارة عن التصديق) وهو لا يزيد ولا ينقص عندنا ولا يورده علينا قوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم الآية مثالا لانه يحتمل ان يراد به الزيادة من حيث التفصيل في كل حكم وفرض يتجدد في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فانه كثيرا ما كان تنزل آية رفيه تجدد فرض وينظم حكم لم يكن قبله فيؤمنون به على التفصيل فيزداد ايمانهم كذلك وكل ذلك داخل في الجملة على ما ذكرنا فلا يزداد من حيث الاجال وهذا انما يتحقق في عصر صلى الله عليه وسلم لا في عصرنا كما لا يخفى ثم هذا التأويل مروي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى وهو يعينه مروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وان يراد من حيث تجدد امثاله فان الايمان عرض ولا يتصور بقاؤه الا بهذا الطريق وان يراد من حيث ثمرته واشراق نوره وضيائه في قلب المؤمن ككذا في الكفاية (لامغايرة بين الايمان والاسلام) عندنا خلافا للحنوية والظاهرية لقوله تعالى قالت الاعراب آمنوا ولم نؤمنوا ولا بالايان ومعنى الايمان لا يتحقق الا بالاسلام وتحقيقه ان الاسلام عبارة عن الانتقاد والخضوع فذلك لا يتصور بدون تصديق الله تعالى في الوهيته وربوبيته

والايان عبارة عن تصديق الله تعالى فيما اخبر على لسان رسوله عليهم الصلاة والسلام وانما يتحقق ذلك بقبول او امره وفواهيه قلن يتصور انسان يكون مؤمنا بالله تعالى ولا يكون مسلما ثم ان مما يدل على اتحادهما قوله عز وجل فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين فمنا وجدنا فيها غيريت من المسلمين وقوله سبحانه ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وغير ذلك من الآتي والجواب عن مستندهم ان الله سبحانه لم يخرج عن اسلامهم وانما امرهم بان يقولوا اسلمنا اي اسلمنا في الظاهر مع الانكار بقولنا فيكون المراد اظهار الاسلام من عند انفسهم بدون حقيقة الاسلام اذ لو كان المراد في الآية حقيقة لكان ما نواه مرضيا ومقبولا عند الله ككذا في الكفاية (الاسلام) وهو الخضوع والانقياد بما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الكشف ان كل ما يكون من الاقرار باللسان من غير مواطاة القلب فهو اسلام وما وطأ فيه القلب اللسان فهو الايمان اقول هذا مذهب الشافعي رحمه الله واما مذهب ابي حنيفة رحمه الله فلا فرق بينهما (من التعريفات للسيد قدس سره) الاسلام هو لغة الانقياد المتعلق بالخوارج كما في قوله تعالى ولكن قولوا اسلمنا والدين ان الدين عند الله الاسلام والايان كما في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين اذ المراد من المؤمنين المسلمون بدليل قوله تعالى فما وجدنا فيها غيريت من المسلمين بالفاء التعليلية وشرعا هو على نوعين دون الايمان وهو الاعتراف باللسان وان لم يكن له اعتقاد به يحقق الدم وفوق الايمان وهو الاعتراف باللسان مع الاعتقاد بالقلب والوفاء بالفعل ومختار جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض اهل الحديث ان الايمان والاسلام مقيدان وعند الاشعرى انهما متباينان وغلبة ما يمكن في الجواب ان التباين بين مفهومى الايمان والاسلام لا ما صدق عليه المؤمن والمسلم اذ لا يصح في الشرع ان يحكم على واحدانه مؤمن وليس بمسلم ولا بالعكس والصحيح ما قاله ابو منصور المازيدي وهو ان الاسلام معرفة الله بلا كيف ولا شبهة ومحله الصدر والايمان معرفة الله بالالهيية ومحله داخل الصدر وهو القلب والمعرفة معرفة الله بصفاته ومحله داخل القلب وهو الفؤاد والتوحيد معرفة الله بالوحدانية ومحله داخل الفؤاد وهو السرفه هذه عقود اربعة ليست بواحدة ولا بمغايرة فاذا اجتمعت صارت ديننا وهو النيات على هذه الخصال الاربع الى الموت ودين الله في السماء والارض واحد وهو قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام (من تعريفات في البقاء الكفوي) (وتفصيل الكلام) في الايمان وما يتعلق به من الاجابات مكتوب بعدورتين من هذه نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود رضي الله عنه كان يكركون سورة الفاتحة من القرآن وكان يكركون المعوذتين من القرآن واعلم ان هذا في غاية الصعوبة لاننا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر

العصاة تكون سورة الفاتحة من القرءان فينشد كان ابن مسعود عالم بذلك فانكاره بوجوب الكفر ونقصان العقل وان قلنا ان النقل المتواتر في هذا المعنى ما كان حاصله في ذلك الزمان فمذا يقتضى ان يقال ان نقل القرءان ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرءان عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود رضى الله عنه نقل باطل كاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة (من التفسير الكبير للامام الرازى في سورة الفاتحة)

عسى الكرب الذى امسيت فيه * يكون ورآه فرج قريب
البيت لهدي بن الحشرم العذرى قتل صبرا قصاصا قتله ابن عمه وكان معاوية عرض على ولي القتيل سبع ديات فابى الا قتله فقتله وهو اول قتيل قتل صبرا بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولما ارادوا قتله قال لاهله بلغنى ان القتيل يقتل بعد سقوط رأسه فان عقلت فاني قاذب رجلى وباسطها ثلاثا فعمل ذلك بعد سقوط رأسه من خط السعدى في هامش المغنى (قال القطب الراوندى) في شرح الشهاب روى ان دعاء صنفين من الناس مستجاب لاحالة مؤمنا كان او كافرا دعاء المظلوم ودعاء المضطر لان الله تعالى قال امن يجب المضطر اذا دعاه وقال النبي صلى الله عليه وسلم دعوة المظلوم مستجابة فان قيل اليس الله تعالى يقول ومادعاه الكافر ين الا في ضلال فكيف يستجاب دعاءهم قلنا الآية واردة في دعاء الكفار في النار وهناك لا ترحم العبرة ولا تجاب الدعوة والخبر الذى اوردها يراد به في الدار الدنيا فلا تدفع انتهى من الكشكول (قال الاصمعي) سمعت اعرابيا يقول اللهم اغفر لى فقلت مالك لانت كراياك فقال ان ابي رجل يحتال لنفسه وان ابنى امرأة ضعيفة وروى عنه ايضا انه قال حج اعرابي فدخل البيت الحرام قبل الناس وتعلق باستار الكعبة وقال اللهم اغفر لى قبل ان يذلهمك الناس ويكره عليك السائلون الاول من الكشكول والثاني من رحله العرب لابن الوكيل (كلام) الملائكة لا يرون ربهم سوى جبرائيل عليه السلام رأى مرة واحدة قيل اذا كانوا موحدين لم لا يرون ربهم قال لان الرؤية فضل من الله والله يؤتي الفضل من يشاء كذا في كثر العباد وقيل لو لم يروا الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصي المعاقب على الرسل وهذا لا يجوز فتكون الرؤية ثابتة في حق جبرائيل وميكائيل واسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة عليهم السلام وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز مانع لعدم الدليل فيتوقف فيه كذا في التمهيد للامام السالمى الحنفى (كلام) الانبياء عليهم السلام ليس لهم عذاب ولا سوال القبر وكذا اطفال المسلمين ليس لهم عذاب ولا سوال القبر وكذا العشرة الذين بشرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالجنة ليس لهم حساب وهذا كله حساب المناقشة واما حساب العرض فلا نبياء

والعصاة جميعا يقال فعلت كذا وغفرت عنك وحساب المناقشة يقال لم فعلت كذا من معتقدات الشيخ ابي المعين النسفى الحنفى (قائدة) استقر الخلاف بين المسلمين في عصمة الملائكة ولا قاطع في احد الجانبين فتسلك المبتوتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ولا خفاء في ان امثال هذه العمومات تفيد الظن وما يقال انه لا عبرة في الظنيات في باب الاعتقادات فان اريد انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يحصل الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان وتمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه من الملائكة بدليل تساؤل امر الملائكة بالسجود وبدليل استثنائه منهم كافر ورد بالنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج في الملائكة تغليبا لكونه جنيا واحدا مغمورا بينهم والقول بان كان بمعنى صار او طائفة من الملائكة تسمى بالجن شأنهم الاستكبار فكلام على خلاف السند وخلاف الظاهر والثاني ان قولهم في جواب ابي جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها الخ اغتياب واستبعاد لفضل الله وتركية لنفسهم ودرجهم بالغيب والجواب ان الغرض التهيب والاستفسار عن الحكمة وانما علموا ذلك باعلام الله تعالى او مشاهدة اللوح او مقايضة بين الجن والانس لا يقال بنا في ذلك قوله ان كنتم صادقين اى في اى استخلف من يتصف بما ذكرتم لاننا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اى استخلف من يتصف بذلك من غير حكم ومصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة لاثبات الكذب لاننا نقول هذا القدر من الخطأ والسم ولا بنا في العصمة كذا يستفاد من شرح المقاصد (الى هنا من مجموعة الحفيد) ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم وان خلقهم واستخلفهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقاتلتهم والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بمرض ما يلزم مدلوله بالاخبار وبهذا الاعتبار يعتري الانشآت من البضاوى (كلام في الايمان) وهو يستعمل على ابجاث الاول ان الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او انتعية بحسب الاصل كان المصدق صادقا امن او جعل الغير آمنا من التكذيب وتعدى بالبلاء لا اعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لا اعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولما انه عائد الى اخذ الشيء صادقا في التحقيق والصدق وصف الكلام والمتكلم والحكم لا اعتبارات مختلفة قيل آمنت بالله اى بانه واحد متصف بما يليق منزعه عما لا يليق وآمنت بالرسول اى بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت بالملائكة اى بانهم عباد المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بالذكورة والانوثة ليسوا واثبات الله تعالى ولا شركاء وآمنت بكتبه وبكلماته اى بانها منزلة من عند الله صادقة فيما

يتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الاخرى بانه كائن البتة وآمنت بالقدر اى بان
الخير والشر بتقدير الله ومشيئته ويرجع الكل الى القبول والاعتراف اقول تضمين
الاعتراف في التعدية بالباء يستلزم اعتبار الاقرار باللسان في الايمان وليس كذلك
كما سياتى مع ان القول بالتضمين في الايمان بعيدا ذقما يوجد استعماله بدون الحرف
ذكر المحقق الرضى انه اذا كان الغالب في فعل التعدية بحرف فهو لازم متعدد
بحرف وقد يحذف منه الحرف (البحث الثاني) الايمان في الشرع عبارة اما عن عمل
القلب وحده وهو التصديق على المختار عند اهل السنة والمعرفة عند الشيعة ومن
يجرى مجراهم والتسليم عند النظامية من المتأخرين بخبر اسان واما عن القول
اللساني فقط بلا شرط واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمرك الكفر واطهر الايمان
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمرك الايمان ولم يظهر باللسان
لم يستحق الجنة وذلك القول للساني فقط ايمان لكن بشرط المعرفة معه عند الرافضي
وبشرط التصديق عند انقطاعان واما عن عمل القلب او التصديق مع الاقرار عليه
مرة وان كان في الخفية وهذا مذهب كثير من المحققين والمحكي عن ابي حنيفة فعلى
هذا من صدق بقلبه ولم يتفق الاقرار منه مع القدرة عليه لا يكون مؤمنا واما
اذا كان الايمان التصديق فقط فالاقرار شرط لاجراء الاحكام من الصلاة خلفه
والدفن في مقابر المسلمين الى غير ذلك وينبغي ان يكون الاقرار لهذا الغرض على وجه
الاطهار فعلى هذا الوصف بقلبه ولم يقر بلسانه كان مؤمنا عند الله لكن لو اصر
على ترك الاقرار مع المطالبة له كان كافرا ولو كفر بلسانه وقلبه مطمئن بالايمان
فالمفهوم من كتب الكلام انه مؤمن عند الله في المذهب المختار لكن صرح في فتاوى
قاضي خان من الخفية انه كافر عند الله تعالى تأمل واما عبارة عن فعل
القلب واللسان والجوارح وهو مذهب المحدثين والمحكي عن اكثر السلف
على ما يشعر به تقرير المولى الكرماني في شرح البصائر وينبأ من كلام القاضي
البيضاوي لكن المحققين على انها اجزاء السكال (الايمان يطلق على ما هو الاساس
في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي
بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والاعمال وذهب الجوارح الى ان تارك العمل
خارج عن الايمان داخل في الكفر والمعتزلة الى انه خارج عن الايمان غير داخل في الكفر
فهو المعتزلة بين المنزلتين وينبغي ان يعلم ان الطاعة لو جعلت من اجزاء الايمان كانت
مجمولة على المفروضات فقط على ما هو المعقول لكن فعل المندوب وترك الصغيرة
عند الجوارح فن حقيقته على ما في التفسير الكبير وشرح المواظف واما عند اكثر
المعتزلة فالطاعة مخصوصة بالمفروضات لكن بعضهم موافق للجوارح على ما في شرح
المواقف الا انه صرح بانه لا يوصف احد بالكفر او بمنزلة بين المنزلتين بسبب الصغيرة

عند المعتزلة (البحث الثالث) ان التصديق في الايمان شرعا متعلق بما علم بالضرورة
من دين محمد عليه الصلاة والسلام كالنوحيد والنبوة والبعث والجزاء ~~ويستلزم~~
الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويستلزم التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلاة او حرمة الخمر عند السؤال كان كافرا هذا هو المشهور عند الجمهور
وعليه اشكال قوي وهو ان كثيرا من المعتقدات ليس مما علم كونه من الدين بالضرورة
كسئلة الرؤية والقدر ولذا وقع الاستدلال من الجانبين والجواب ان المراد بالضرورة
في الصدر الاول وقد حدثت البدع بعد زمان النبوة والحجبة بل تقول اهل القبلة
من المعتزلة وغيرهم المستدلين بالكتاب والسنة ليسوا كافرين بل من اهل
الايمان عند جمهور الاشاعرة على ما علم من شهادة الروضة والعزير من كتب
الشافعية وبه يشعر كلام الحنفية في الاصول وان خالفه ظاهرا كلامهم في كتب
الفروع قال في شرح المقاصد في اواخر مباحث الايمان الذين اتفقوا على ضروريات
الاسلام كحدوث العالم واختلافها في مساوئها كسئلة الصفات فذهب الشيخ الاشعري
واكثر اصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قاله الشافعي لا ارد شهادة اهل الاهواء
الانطوائية وفي المنتقى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا من اهل القبلة
وعليه اكثر الفقهاء من اصحابنا فالظاهر ان ما يجب الايمان به ضروري كونه
من الدين بقى امر آخر هو ان كثيرا من الافعال والاقوال الغير الضرورية قد يحكم
العلماء بالكفر فيها فيجب الايمان بحقيقة خلافها ويمكن ان يقال المراد بالايمان الذي
وقع الخروج به من الكفر ابتداء الى الاسلام (البحث الرابع) ان التصديق المعتبر
في الايمان شرعا هو التصديق اللغوي لانه لو نقل في الشرع الى معنى لما جاز خطاب
العرب به من غير بيان ولتوقفوا في الامتنال الى تفسير واستفسار واللازم منتف قطعاً
وانما التوقف الى بيان ما يجب الايمان به فبين في مواضع من التنزيل وفي الحديث
المشهور ثم هذا التصديق اللغوي يعبر عنه بالفارسية بقولهم كرويدن وراستكوي
داشتن وهو خلاف التكذيب وشافيه التردد ولذا اختار العلماء في القاطن الايمان
كرويدن بمعناه رسول الله وراستكوي داشتن وبذيرفتم وهو بعينه التصديق المنطقي
المقابل للتصور على ما قاله الشيخ ابن سينا في كتابه المسمى بدانشنامة علافي
دانشند وكونه است بيكي دواقتن ورسيدين وازرايتاري تصور خواتند دوم كرويدن
وازرايتاري تصديق خواتند ولا شك ان هذا الشيخ ثقة في تفسير الالفاظ المنطقية
وهذا المعنى اللغوي المنطقي هو معنى الاسلام والتسليم والاذعان والقبول وما يدل
على انه يكتفى بالتصديق المنطقي في الايمان بما ذكره الشيخ ابن حجر في شرح البصائر
فالسلف قالوا هو اى الايمان الاعتقاد بالقلب والتطيق باللسان والعمل بالاركان
وارادوا بذلك ان الاعمال شرط في كماله وايضا ما ذكره الاشاعرة في قبول الايمان

للزيادة والنقصان على ما سياتي ونقل في التفسير للقرطبي وفي التهديد انه قال عليه
 الصلاة والسلام الايمان المعرفة بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالاركان
 وكذلك ايضا كلام الحنفية حيث قال الشيخ توبلنتي في المعتمد بالعبارة الفارسية
 چون خبر دهنده کسی را از چیزی خبر دهد و آن کس ان خبر را بحقیقت نداند لابد
 متردد باشد که این راستست یا دروغ و چون کس کدش که این کارکن و این ممکن
 ووی نداند که این حقست یا باطل لابد متردد باشد اما همین که تحقیق دانست که
 راستست و حقست و از تردد بیرون آمد و این کشت و ایمان حاصل کرده و قال الامام
 الصغار الحنفی فی تظیف الأدلة اما الايمان الذي يصير الانسان به مؤمنا فهو
 التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى وفي بعض
 المواضع قال ابو حنيفة معرفة بالقلب و اراد بالمعرفة التصديق والتصديق ان يعرف
 الله كما هو امله ويعرف رسوله وجميع ما يجب معرفته في تصحيح الايمان فيعتقد ذلك
 بقلبه تصديقا ويجري على لسانه تحقيقا و ذكر في الفصول العمادية والمحيط والذخيرة
 والمختصر الايمان ان يقول ما امر في الله به قبلت و ما نهاى عنه انتهيت فاذا اعتقد
 ذلك بقلبه واقرب لسانه كان ايمانه صحيحا وكان مؤمنا بالكل وذكر الشيخ ابو المعين
 النسفي في المعتقدات قالت الجهمية الايمان هو المعرفة بالقلب دون الاقرار باللسان
 وقال اهل السنة والجماعة المعرفة ليست بايمان ما لم يوجد منه الاقرار باللسان و جئنا
 في ذلك قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
 وان فرقناهم ليكنون الحق وهم يعلمون وكذلك قوله تعالى و جحدوا بها واستيقنتها
 انفسهم ظلما و علوا ثبت ان مجرد المعرفة ليس بايمان وبهذا التقرر اندفع ما قاله
 المحقق صدر الشريعة يجب ان يعلم معنى التصديق فان الجهل به اوقع بعض الناس
 فيما اوقع وهو الذي اخترع مذهبا في بلدة هراة من ان التصديق في الايمان هو
 التسليم ومعناه كردن دادن و كرويدن و حق دانستن مرا ترا که حق دانسته باشی و قال
 بكفر من لا يعتقد ما اخترعه وهو التسليم و جمع بعض الناس و هي قسنة حتى قتل فانه
 قد توهم ان المراد به العلم التصديقي وهو غير كاف فان بعض الكفار كانوا علمين
 برسالة النبي صلى الله عليه وسلم وفرعون كان عالما برسالة موسى عليه السلام
 لقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى لقد علمت ما انزل هؤلاء الارب
 السموات والارض بصائر ومع ذلك كانوا كافرين فلا بد من معنى آخر وهو التسليم
 لقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون الاية ولم يعلم ان المراد بالتصديق معناه اللغوي
 وهوان ينسب الصدق الى الخبر اختيارا وانما قيدنا بهذا لانه ان وقع في القلب
 صدق الخبر ضرورة كما اذا ادعى النبي النبوة و اظهر المجزة و وقع في القلب صدقه
 ضرورة من غير ان ينسب الصدق اليه اختيارا لا يقال في اللغة انه صدقه وايضا

التصديق ما موربه فيكون فعلا اختياريا مع ان في كلام كل منهما مجشا آخر اما
 في كلام المولى صدر الشريعة فلا نالا توجد من انفسنا سوى التصديق المنطقي امرا
 يسمى بنسبة التصديق الى المتكلم اختيارا ولو سلم فيلزم ان يكون صاحب التصديق
 ضرورة ما موربا بتحصيله اختيارا وانا نأبوا فيه ما فيه على ان اعتبارا الاختيار في الصدق
 والتصديق لغة محل تردد وايضا معنى كون المأمور به مقدورا او اختياريا ليس انه
 يكون من مقولة الفعل بل ان يصح تعلق القدرة به وحصول الكسب بالاختيار
 سواء كان هو في نفسه من الاوضاع والهيئات كالقيام او الكيفيات كالعلم والنظر
 فاعلم انه لا اله الا الله وانظر ما ذاترى او من الانفعالات كالتمسك او الحركات وغير
 ذلك كالصلاة او التروك كالصوم واما في كلام المولى الشهيد فلا نه زعم ان التسليم
 امر زائد على التصديق المعبر عنه العلماء والمفسرين بقولنا كرويدن و باورداشتن
 و راستكوي داشتن و پذيرفتن * وانه اطاع على ذلك بعد حين من الدهر و نبذ من العمر
 فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه وكثير من السلف مدة من الزمان الى الجهل
 بحقيقة الايمان مع ان مغايرة التسليم للتصديق بهذا المعنى محل بحث فان قيل
 قد كان العلم اليقيني حاصل لبعض الكفار بدليل قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب
 يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وقوله تعالى و جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما و علوا
 قلنا دلالة للمعرفة على انهم كانوا يعلمون ويعتقدون صدقه في جميع ما جاء به
 على ان الضمير في بها واستيقنتها راجع الى الايات التسع لموسى عليه السلام واليقين
 في تلك الايات لا يوجب ايقانهم وعلمهم بجميع ما جاء به موسى عليه السلام
 من الاحكام وبالجملة اذا كان الايمان زائدا على العلم التصديقي المنطقي بردان
 الايمان الاستدلالى بالاتفاق مقبول وليس بنتيجة الاستدلال والنظر غير
 التصديق المنطقي اقول يمكن ان يجاب عنه بان نتيجة الاستدلال اولو بالذات
 العلم وما يترتب عليه ويحصل نسبة الايمان الى الرضى والتسليم وبهذا الاعتبار
 يجعل استدلالا ليا فان قيل قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموا فيما
 شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما الاية يدل على ان نفي
 الحرج والتسليم يعتبران في الايمان فزاد فيه غير العلم قلنا ذكر في التيسير
 حرجاى ضيقا وقال مجاهد شكاي في ان القضاء حق وقال في المدارك لتعليقه لان
 الشاك في ضيق من امره حتى يخرج له اليقين وذكر الامام الرازى ميل القلب او فقرته
 شئ خارج عن وسع البشر فليس المراد من الاية ذلك بل المراد منه ان يحصل الجزم
 واليقين في القلب بان الذي يحكم به الرسول هو الحق والصدق ومن عرف بقلبه كون
 ذلك الحكم حقا و صدقا فاستمر ذلك على سبيل العنادا وتوقف في ذلك القبول
 فليس بمؤمن فلا بد من الانقياد باطنا لقوله تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا ومن

الانقياد لظاهر القوله وسلموا الى آخره ونقل الشيخ ابن حجر عن بعض العلماء قوله لا يؤمنون بمعنى لا يستكملون الايمان اقول واعلم ان اعتبار امر زائد على العلم التصديقي من الرضى والتسليم ونحوه في الايمان على ما قرره القرعة النظامية يرد عليه ان ذلك لا يصح في مثل الايمان باللائكة والحشر وثلثها فانه لا معنى له اصلا وان سلم صحته في الايمان بالله والانبياء وايضا اعتبار ذلك الرضى والتسليم في المعنى اللغوي للتصديق بحسب اللغة غير ظاهر فان قلت قد اشهر في الكتاب ان كون الايمان المعرفة مذهب خفيف لجهم بن صفوان وقد قال كثير من الائمة ان التصديق المعرفة فواجه ذلك قلت المذهب السخيف جعل الايمان مجرد المعرفة مع الانكار والاستكبار باللسان والجوارح وظنى ان الاختلاف والمقابلة باعتبار جعل الحكم والتصديق المنطقي من قبيل الفعل لا من اقسام العلم كما زعم جماعة من المنطقيين وقرروا بطل في كتبهم فن جعل التصديق من مقولة الفعل قال ان الايمان التصديق لا المعرفة والعلم ومن قال انه من اقسام العلم فسر به الاعتقاد والمعرفة واما جهم بن صفوان فجعله من اقسام المعرفة المطلقة وان لم ينته الى الاذعان وينبغي ان يعلم ان كثيرا من الايات والاحاديث يدل على ان الايمان مجرد العلم مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله ومثل الحديث المروي في صحيح مسلم عن عثمان رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من مات وهو يعلم انه لا اله الا الله دخل الجنة والمروى فيه عن ابي هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اشهد ان لا اله الا الله وفي رسوله لا يلقى الله بهما عبد غير شاك فيهما الا دخل الجنة الى هنا من المجموعة الحنفية (الاسماء عينية) ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم يياطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرء ان باطن وظاهر والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر والتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضر ب بينهم بسورة باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبل العذاب ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لا باحتهم الجرمات والمخارم وبالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يقيمون شريعتهم ولا بد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى بهم يتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة تؤدى عنه اى عن الامام وتحمل عمله وتحتج به له وذو مصنة بحسب العلم من الحجة اى يأخذ منه فهذه ثلاثة ابواب وهم الدعاء فا كبر اى داعا كبر هو رابعهم برقع درجات المؤمنين وداع مأذون بأخذ

العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم ومكلم قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس وهو يحنج ويرغب الى الداعي ككلم الصائدين اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث يرغب عنه ومطلب الحق اذاه المكلم الى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود وقال الامدى انما سموا مثل هذا مكلميا لان مثله مثل الجراح يحبس الصيد على كلب الصائدين على ما قال تعالى وما علمت من الجوارح مكلمين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اى يتبع الداعي وهو الذى اخذ عليه العهود وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرناه كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدرجات امر اكل منها سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبائية اذا تبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان وبالحجرة للدهم الحجرة في ايام بابك او تسميتهم الخالفين لهم من المسلمين جيرا وبالا اسماعيلية لاتباعهم الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابناؤه وقيل لا تنساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل واصل دعواهم على ابطال الشرائع لان الغبارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود على قواعد اسلافهم وذلك انهم اجتمعوا وتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لاسمى لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نشتال بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم ورئيسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح اولهم في الدعوة واستدراج الطعام مراتب الرزق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السجدة اى دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا من التكلم في بيت فيه سراج اى في موضع فيه نقيه او متكلم ثم التأنيس باسمه الى كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينيه وقبح نقبضه وان كان يميل الى الخلاعة زينهها وقبح نقبضها حتى يحصل الانس به ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها اى لم يجب احدهما دون الآخر ودجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات اى لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقولوا قد جرت سنة الله ياخذ الموائيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذا اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم ياخذوا من كل واحد

مينا قهم بحسب اعتقاده ان لا يقضى لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل
ما اشكل عليه من الامور التي القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى
يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين
والدينا لهم حتى يزاد ميله الى مادعاه اليه ثم التأسيس وهو تعهد مقدمات يقبلها
ويسلمها المدعو وتكون ساقطة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة
الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وحينئذ اى وحين
اذا حل حال المدعو الى ذلك يأخذون في الاباحة والحث على استهجال الذات
وتأويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من
المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجاة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول
بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء
سر من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة
تركية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والعبادة النبي والباب على والصفاء
هو النبي والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت
سبعاموالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان عن التكالييف والنار مشقتها
بمزاولة التكالييف الى غير ذلك من خرافاتهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود
ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات
وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضى المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيهه والنفي
المطلق يقتضى مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات
ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة وقالوا انه ابدع بالامر العقل
التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاق النفس الى العقل التام
مستفيضه عنه فاحتاجت الى الحركة من نقصان الى الكمال ولن تتم الحركة
الا باكتفاء فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسط
الافلاك الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط الوسائط حدثت المركبات من المعادن
والنباتات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعدادة لفيض الانوار
القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوى وحيث كان العالم العلوى مشتملا على عقل
كامل كل نفس ناقصة كايه يكون مصدرا للكمالات وجب ان يكون في العالم
السفلى عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة
تكون نسبها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل
الاول فيما يرجع الى ايجاد الكمالات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكان تحرك
الافلاك بتحريك العقل والنفس وكذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك
الناطق والوصى وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الامدى هذا ما كان عليه

قدمواهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجاة التي يودى
عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتجاج
الى العلم ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب
المتقدمة كيلا يطلع على فضائهم ثم انهم تفلسفوا ولم ير الواسع زئين بالنواميس
الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء
منهم فاعظموا المقاطع التكالييف واباحوا المحرمات وصاروا كالحيوانات البعوات
بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي فعوذ بالله من الشيطان واتباعه من شرح المواقف
(الباطنية) انما الزعم هذا القبح لحكمهم بان لكل ظاهرا باطنا وكل تنزيل تأويل
ولهم القاب كثيرة فبالعراق يسمون الباطنية والقرامطة والمردكية وبخراسان
التعليلية والمهدة وهم يقولون نحن اجماعيلية لاننا غمنا عن فرق الشيعة باثبات
الامامة لاجماعيل بن جعفر رضى الله عنه وهو ابنه الاكبر المنصوص عاياه بالامامة
ثم ان الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة وصنفوا كتبهم
على ذلك المنهاج فقالوا في الباري تعالى انا لا نقول هو موجود ولا معدوم ولا عالم
ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات فان الاثبات الحقيقي يقتضى
الشركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي اطلقنا عليه وذلك تشبيه فلم يمكن
الحكم بالاثبات المطلق والنفي المطلق بل هوالة المتقابلين وخالق الخصمين والحاكم
بين المتضادين ونقلوا في هذا نصا عن محمد بن الباقر رضى الله تعالى عنه انه لما وهب
العلم للعالمين قيل هو عالم ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر فهو عالم قادر
بمعنى انه وهب العلم والقدرة لا بمعنى انه قام به العلم والقدرة او وصف بالعلم والقدرة
فقيل فيهم انهم نفاة الصفات حقيقة معطلة الذات عن جميع الصفات قالوا وكذلك
نقول في القدم انه ليس بقديم ولا محدث بل القديم امره وكلته والمحدث خلقه وفطرته
ابدع بالامر العقل الاول الذي هو تام بالفعل ثم بتوسطه ابدع النفس الثاني الذي
هو غير تام ونسبة الفعل الى العقل امانسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير
وامانسبة الولد الى الوالد والنسبة الى المنج وامانسبة الانثى الى الذكر والزوج
الى الزوج قالوا ولما اشتاقت النفس الى كمال العقل احتاجت الى حركة من النقص
الى الكمال واحتاجت الحركة الى آلة الحركة فحدثت الافلاك وتحركت حركة دورية
بتدبير النفس ايضا فتركت المركبات من المعادن والنباتات والحيوان
والانسان واتصلت النفوس الجزئية بالابدان وكان نوع الانسان متميزا عن سائر
الموجودات بالاستعداد الخاص لفيض تلك الانوار وكان عالمه في مقابلة العالم كله
وحيث كان في العالم العلوى عقل ونفس كل واحد وجب ان يكون في هذا العالم
عقل مشخص هوكل وحكمته حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق

وهو النبي ونفس مشخصة هو كل ايضا وحكمه حكم العقل الناقص المتوجه
الى السكال او حكم النطفة المتوجهة الى التمام او حكم الانثى المزدوج بالذكر
وسمونه الاساس وهو الوصي قالوا وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل
كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحريك النبي صلى الله عليه
وسلم والوصي في كل زمان دأرا على سبعة سبعة حتى ينتهي الى الدور الاخير ويدخل
زمان القيامة وترتفع التكليف وتضمحل السنن وانما هذه الحركات الفلكية والسنن
الشرعية لتبليغ النفس الى حال كمالها وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به
ووصولها الى مرتبة فعلا وهو القيامة الكبرى فتتحل تراكييب الافلاك والعناصر
والمركبات وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى
السعوات للكتاب المرقوم وفيه بحاسب الخلق ويغير الخير عن الشر والمطيع عن
العاصي وتصل جزئيات الحق بالنفس السكلى وجزئيات الباطل بالشیطان المبطل
فمن وقت الحركة الى السكون هو المبدأ ومن وقت السكون الى المآل انهيته هو السكال
ثم قالوا ما من فريضة وحكم من احكام الشرع من بيع واجارة وهبة ونكاح
وطلاق وجرأ وقصاص ودية الا وله وزن من العالم عددا في مقابلة عدد وحكا
في مطابقة حكم فان الشرائع عوالم روحانية امرية والعوالم شرائع جسمانية خليقة
وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزن تركيبات الصور والاجسام
ونسبة الحروف المفردة الى المركبات من الكلمات كالبنائات المجردة الى المركبات
من الاجسام ولكل حرف وزان في العالم وطبيعة تخصه وتأثير من حيث تلك
الخاصية في النفوس فمن هذا صارت العلوم المستفادة من الكلمات التعليمية
غذاء للنفوس كما صارت الاغذية المستفادة من الطبايع غذاء للابدان وقد قدر الله
تعالى ان يكون غذاء كل موجود مما خلقه منه فعلى هذا الوزن صاروا الى ذكر
اعداد الكلمات والايات وانما لتسمية مركبة من سبعة واثنى عشرة وان التحليل
مركب من اربع كلمات في احدى الشهادات وثلاث كلمات في الشهادة الثانية وسبع
قطع في الاولى واثنى عشر حرفا في الثانية وكذلك في كل آية امكنهم استخراج ذلك
عما لا يعمل العاقل فكرته فيه الا ويهز عن ذلك خوفا من مقابلته بضده وهذه
المقالات كانت طريقة اسلافهم قد صنفوا فيها كتباً ودعوا الناس الى امام في كل
زمان يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم
ثم اصحاب الدعوة الجديدة تكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن الصباح دعوته
وقصر على الازامات بكتبه واستظهر بالرجال وتخص بالقلع وكان بدو صعوده
على قلعة الموت في شعبان سنة ثلاث وثمانين واربع مائة وذلك بعد ان هاجر الى بلاد
امامه وتلقى منه كيفية الدعوة لانياس زمانه فعاد ودعا الناس اول دعوة الى تعيين

امام صادق قائم في كل زمان وتميز الفرق الناجية من هذه الفرق بهذه التكتة
وهو ان لهم اماما وليس لغيرهم (الى هنا من الملل والنحل للشهرستاني) والازامات
التي قصرت كتبه عليها مذكورة فيه وانما تركاها تحاشيا من تطويل بلاطائل
لانها كلمات يتسخر منها الاطفال والجانين وتفتك الشكلى والى الله المشتكى من
قوم مذهبهم هذا ومدرك عقولهم كذا وكذا والله اعلم واعلم ان للمصنف رحمه الله
مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه في خطبة الكتاب
ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم
بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لادلائها
على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهب ايضا لكنها ليست
كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسد كعدم اكفار
من انكر كلامية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله
تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وعدم كون
المقروء والمخفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتقطن في الاحكام
الدينية فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى
عنده امر اشاملا للفظ والمعنى جميعا فانما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف
مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقرأة والمخفظ الحادثة وما يقال
من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ
بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على
حدوثه دون حدوث المخفوظ جمع بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقة ثم كلامه وهذا الحمل
لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة
في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الله من شرح المواقف للسيد
في آخر المقصد السابع في انه تعالى متكلم (قوله وكعدم اكفار الخ) اعلم ان
اكفار من انكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات
البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى
بل دال على ما هو صفة حقيقية قائمة بذاته جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى
ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او لسان النبي عليه السلام او اوجد نقوشا
دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة
فلا ينبغي ان يتوهم ككونه كفرا (من حاشية المواقف لحسن جلبي عليه الرحمة)
واعلم ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم واللفظى الحادث

فحيث وصف بما هو من لوازم القديم دل على ان المراد النفسى وحيث وصف بما
هو من لوازم الحادث دل على ان المراد اللفظى ثم هل هو مشترك لفظى او معنوى
وهل المعنوى متواطى او متشكك قال المحقق الواجه انه مشترك معنوى مشكك كذا
في النجم الوفاة وكتب لى قوله مشكك معلا هكذا لان الاطلاق في كل من المعنيين
يكون حقيقة مع وحدة الوضع اذ الوضع للقدر المشترك بينهما وهو متعلق التكلم
اعم من ان يكون ذلك المتعلق نفسيا او لفظيا بخلاف الاشتراك اللفظى فان الوضع
فيه متعدد والاصل في الوضع عدم التحقق والاصل في الاطلاق الحقيقة انتهى بخطه
رحمه الله (موضوع العلم) ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى يرجع البحث فيه اليها
وهو الخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته او لما يباين به على ما ذكره المتأخرون
وذلك البحث اما ان يجعل موضوع العلم بعينه موضوع المسألة وينبت له ما هو عرض
ذاتى له كالجسم الطبيعى في قولهم كل جسم فله حيز طبيعى او بان يجعل نوعه موضوع
المسألة وينبت له ما هو عرض ذاتى له كالحىوان في قولهم كل حيوان فله قوة النفس
او يثبت له بالعرضية لامر اعم بشرط ان لا يتجاوز في العموم عن موضوع العلم كقول
الفقهاء كل مسكر حرام او يجعل عرضه الذاتى او نوعه موضوع المسألة وينبت له
العرضى الذاتى او ما يلحق لامر اعم بالشروط المذكور كقولهم كل متحرك يجر كرتين
مستقيمتين لا بد وان يسكن بينهما فقله ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية مجمل
تفصيله ما ذكرناه اذ لا ريب في انه يبحث في العلوم عن الاحوال المختصة بانواع
موضوع العلم بل ما من علم الا يوجد فيه ذلك جلال الدواني على التهذيب (مقدمة)
بكسر الدال او بتخفيفها بمعنى ما يذكرك قبل الشروع في المقاصد لارتباطها به ونفعه
فيها وهى مقدمة الكتاب واما مقدمة العلم فما يتوقف عليه الشروع في مسائله وهو
معرفة حده وغايته وموضوعه مقدمة الكتاب هى طرف من الكلام ومقدمة العلم
هى الادراكات التى يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فالمبين هو مقدمة الكتاب
وادراكات مبينها هى مقدمة العلم جلال الدواني على التهذيب (اعلم) ان ارباب
التصانيف كثيرا ما يقدمون امام المقصود طائفة من الكلام ينتفع الطالب بادراك
معانيها في ذلك المقصود ويسمون بها المقدمة كما يسمى طائفة من كلامهم فتاوى وسموا
اوبابا او فصلا ويجعلون كتبهم مشتملة على هذه الامور احتمال الكل على الاجزاء وهى
هنا لبيان رسم المنطق والحاجة اليه وموضوعه وهذه مقدمة الكتاب واما مقدمة
العلم فهو ما يتوقف عليه الشروع في مسائله وهى معرفة حده وموضوعه
وغايته مقدمة الكتاب هى طرف من الكتاب ومقدمة العلم الادراكات التى
يتوقف عليها ادراكات مسائل العلم فاللفاظ مقدمة الكتاب وادراكات معانيها
هى مقدمة العلم (غام البغدادى على التهذيب) اعلم ان المطالب اربعة احدها

مطلب ما يحجب الاسم كقولنا ما العنقاء اى ما يدل على هذا اللفظ ومفهومه
ثم مطلب هل البسيطة كقولنا هل العنقاء موجودة او معدومة ثم مطلب ما يحجب
الحقيقة كقولنا ما حقيقة العنقاء ثم مطلب هل المركبة كقولنا هل العنقاء موجودة
في الهندام في السند الى غير ذلك فمطلب ما يحجب الاسم مقدم على هل البسيطة
ومطلب هل البسيطة مقدم على ما يحجب الحقيقة وما يحجب الحقيقة مقدم على
هل المركبة (من حاشية المطالع) لنا مطلبان) مطلب ما يطلب به التصور ومطلب
هل يطلب به التصديق والتصديق بحجب الاسم وهو تصور شئ باعتبار مفهومه
مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في الخارج وهذا التصور يجري
في الموهومات قبل العلم بوجودها وفي المعدومات ايضا والطالب له ما للشارحة
للأسم وثانيهما تصور بحجب الحقيقة اعنى تصور الشئ الذى يعلم وجوده من حيث
انه موجود والطالب لهذا التصور بالحقيقة وكذا التصديق ينقسم الى التصديق
بوجود الشئ لنفسه والى التصديق بثبوته لغيره والطالب الاول هل البسيطة والثاني
هل المركبة ولا شبهة بان مطلب ما للشارحة مقدم على مطلب هل البسيطة
فان الشئ ما لم يتصور مفهومه لم يكن التصديق بوجوده كما ان مطلب هل البسيطة
مقدم على مطلب ما للحقيقة لانه اذا لم يعلم وجود الشئ لم يمكن ان يتصور من حيث
انه موجود ولا ترتيب ضروري بين هل المركبة وما للحقيقة لكن الاولى تقديم الماهية
(من الحاشية القديمة على شرح التصديق) حقيقة الشئ وما هيته (جهما في التعريف
يدل على ترادفهما والمشهور ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتبار
بعضى ان الماهية عبارة عن ماهية الشئ يكون هو وسواء صدق على شئ في الخارج
كماهية الانسان التى هو الحيوان الناطق او لا يصدق على شئ في الخارج
كماهية العنقاء وهو طير بطير في القاف مثلا وان الماهية عبارة عن ماهية الشئ يكون
هو ولو كان لا بد من صدقه على شئ في الخارج كماهية الانسان وغيرها ماهية الشئ
هو هو الضمير ان الشئ او احدهما له والاخر لا وهو مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشئ
وبه متعلق بكان المقدور وحله الشئ هو هو في حكم اسمه وخبره وتوضيح المعنى ان كون
الانسان انسانا بنفسه لا يجعل جاعل متعلق بالانسان باعتبار وجوده ومعنى سببية
الشئ لنفسه استغناؤه عن السبب غالب الضيق العبارة لا يقال كون الانسان انسانا
بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه لا سبب له في الماهية كما عرفت على ان الناطق
سبب لتحقيق الحيوان لا لكون الانسان انسانا كالحىوان الناطق للانسان
بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدون اى بدون الضاحك
والكاتب فانه من العوارض وقد يقال ان ماهية الشئ هو هو يعنى كانه اشارة الى
ان الحقيقة والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب

الاستعمال فاشارة ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لاحقيقيا باعتبار تحققه في الخارج حقيقة بان وجد ما صدق هو عليه في الخارج وباعتبار تشخصه هوية يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينه ومع قطع النظر عن ذلك ماهية اي مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص (رمضان افندي على شرح العقائد للفتاوى) (والماهية) منها بسيطة وهي ما لا جزاء ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فان وجود الانسان والتجبر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركيبها ايضا معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية من الواحد لانه مبداها فلواتتهى الواحد انتهت الكثرة لانتفاء مبداها (من شرح التجريد لعل قوشجي) (الماهية) ان اخذت من حيث هو ومن غير التفات الى ان يقارنه شيء من العوارض واللواحق اولابل يلتفت الى مفهومه من حيث هو وهو تسمى المطلقة والماهية بلا شرط شيء وان اخذت مع الشخصيات واللواحق تسمى مخلوطة والماهية بشرط شيء وهي موجودة في الخارج وكذا الاول المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وان اخذت بشرط العراء عن الشخصيات واللاواحق تسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجى ايضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللاواحق لان المراد تجريده عن اللاواحق الخارجية (من شرح المطالع للاصفهاني) اعلم انهم اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة يجعل جاعل ام لا على اقوال ثلاثة الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها مجعولة يجعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان الموجب الى تاثير الفاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلاهما محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي باثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يقال ماهيات الممكنات مجعولة يجعل الجاعل دون وجوداتها الشافى غير مجعولة مطلقا مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا يجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال اقول انا لا نسلم استحالة فان المعدوم في الخارج مملوك عن نفسه وانما المحال هو ايجاب المعدوم وحاصله ان عند عدم الجعل ترتفع الماهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها حكم ايجابى بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها يجب الخارج لانها تنقرر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا

الانسانية

الانسانية لانسانية والمحال هو هذا الثاني لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان نسبة تقتضى الاثنية فيلزم ان يكون في البسيط اثنية فلا يكون البسيط بسيطا هذا خلاف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء الماهية حتى يقتضى الاثنية فيها (من شرح التجريد لعل قوشجي) في تحقيق ان الماهية مجعولة او غير مجعولة قال بعضهم ان الماهيات مجعولة مطلقا لانها ممكنة وبعضهم غير مجعولة مطلقا لان الجعل يقتضى شيئين ولا شيئين في البسيط والمركب يدخل الى البسيط لوجوب تناسل اجزاء الماهية وبعضهم قال المركب مجعول لاحتياجه الى الاجزاء دون البسيط لدليل القول الثاني وانت خبير بانه لم تتوارد الاقوال على محل واحد وتحقيق المقام ان الجعل قسمان بسيط وهو الذي يتعدى الى مفعول واحد نحو وجعل الظلمات والنور ومركب وهو الذي يتعدى الى مفعولين وهو قسمان احدهما ان يكون الجعل بين مفعوليه صحيحا مفيدا نحو جعل الله الانسان موجودا والثاني ان يكون غير مفيد نحو جعل الله الانسان انسانا والاولان ثابتهما لجميع الماهيات بسيطة كانت او مركبة عند المحققين وعليه يحمل قول المصنف على الاطلاق والمثني عندهم انما هو الجعل بالمعنى الثالث وعليه يحمل قول الثاني على الاطلاق واما القول المفصل فلا يمكن فيه التأويل ولا وجه له في ذوق المحققين وقد شرب هذا المشرب النهي من منبع الزور وعند باب مدينة العلم تابعه وان قال ان العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة اظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل بوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرناه اذ نعتي به انها بذاتها اثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تاثير آخر في كونها هي ونفي الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق انتهى وانما كانت مجعولة لانه يستحيل كونها ليست باقاضة مفيض في العلم واختراعه والازم ان تكون حادثة بالحدوث الذاتي هذا خلف نعم ليس اختراعها في العلم الازلي كاختراع الصور الذهنية التي لنا اذا اردنا اظهار امر لم يكن يلزم تأخرها عن الحق تأخر ادهريا بل علمه تعالى ذاته بذاته يستلزمها من غير تأخرها عنه تعالى والحاصل انها لازمية الثبوت في العلم والازم الجمل ومتأخرة عنه تعالى تأخر اذاتها لانمكانها الذاتي لازما ودهريا كذا ذكره شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في رسالته التي عملها في القضاء والقدر والحدوث والقدم والخير والاختيار في سنة سبع وخمسين ومائة والف في القسطنطينية المحروسة (قال السيد الشريف في تعريضا) الاعيان للشيء هي

حقائق الممكنات في علم الحق تعالى وهي صور حقائق الائمة الالهية في الحضرة
 العلمية لا تأخر لاجلها عن الحق بالذات لا بالزمان فهي ازلية ابدية والمعنى بالاضافة
 التأخر بحسب الذات لا غير وقال فيها ايضا الفيض الاقدس هو عبارة عن التحلي
 الجلي الذاتي الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية ثم العينية
 كما قال كنت ~~ك~~ محفيا فاحييت ان اعرف الحديث الفيض المقدس عبارة
 عن التجليات الالهية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الالهيان
 في الخارج فالفيض المقدس مرتب على الفيض الاقدس فبالاول تحصيل الالهيان
 الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم وبالثاني تحصيل تلك الالهيان في الخارج
 مع لوازمها وتوابعها انتهى كلامه قدس سره (القضاء والقدر) القضاء اما بالمد
 او بالقصر وله معان كثيرة في اللغة منها الاء والقراغ والفصل والامضاء والارام
 وانطلاق والانهاء والموت والامانة واحكام العمل والانفاذ والايجاب وانعام الوطر
 وبلوغه وغير ذلك وعند اهل الشرع قطع الخصومة او قول ملزم صدر عن ولاية
 عامة وقيل هو موضوع للقدر المشترك بينهما وهو انقطاع الشيء وانما هو القدر
 بفتح الدال ونسكن وهو تبين كمية الشيء والتقدير والحكم واما معناه اصطلاحا
 ففيه اقوال القول الاول للاشعرى وجمهور اهل السنة وهو ان القضاء ارادته تعالى
 الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يراد والقدر ايجادها على قدر
 مخصوص في ذواتها وصفاتها وافعالها واحوالها وازمنتها واسبابها العادية القول
 الثاني للصوفية وهو ان القضاء عبارة عن الفيض الاقدس الذي به حصلت الالهيان
 الثابتة واستعداداتها الاصلية في العلم الازلي والقدر عبارة عن الفيض المقدس الذي
 به حصلت تلك الالهيان في الخارج بلوازمها ولواحقها وبيانها اجمالاً ان الذات العلمية
 من حيث هي هي ليست متعلقة بشيء من الاشياء لاحتغائها التام وفوق تمام واما
 اسمائها النفسية فما كان منها بذاته طالبا للبطون فهو ايضا لا يتعلق بشيء من الاشياء
 ولا يتعلق به ايضا ادراكه مدرك ولا علم عالم سوى العلوم الازلية وهي الائمة التي
 استأثرت الذات بعلمها واما انظاهر منها فانه لا يتعلق بشيء من الاشياء ايضا
 كالحق ومنها ما يتعلق بشيء من الاشياء كالعلم المتعلق بالمعلوم والقادر بالمقدور
 ثم ان لهذه الائمة الالهية صوراً في العلم الازلي لانه عالم بذاته لذاته وامماته
 وصفاته وتلك الصور من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة
 تسمى عندهم بالالهيان الثابتة كلية ~~ك~~ كانت وتسمى ماهيات وحقائق
 او جزئية وتسمى هويات ثم ان للالهيان الثابتة اعتبارين احدهما اعتبار انما
 صور الائمة والاخر اعتبار انما حقائق الالهيان الخارجية فهي بالاعتبار
 الاول كالابدان للارواح وبالاعتبار الثاني كالارواح للابدان والائمة ايضا

اعتباران احدهما اعتبار كثرتها والثاني وحدة الذات المسماة بها باعتبار كثرتها
 محتاجة الى الفيض من الحضرة الالهية الجامعة لمواقبله وباعتبار وحدة الذات
 الموصوفة بالصفات مفيضه على صورها وهي الالهيان الثابتة وكذلك الالهيان الثابتة
 مستفيضه من الائمة ومفيضه على الالهيان الخارجية القول الثالث ما اختاره
 المحقق صدر الدين الشيرازي في رسالته التي سماها اثبات الباري وهو ان القضاء
 اقتضاه تعالى في الازل لما سيكون من الاشياء على وجوده معينة مخصوصة منطبقه
 على ما هي عليه في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون على وفق ما في القضاء
 القول الرابع ما ذكره الامام الرازي في شرح النقط السابع من الاشارات ونصها الواجب
 يجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء لازم عنه بوسط او غير وسط يتأدى اليه بعينه
 قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تأدياً واجباً اذ كان ما لا يجب لا يكون انتهى
 فقال الامام القضاء هو المعلول الاول لان القضاء هو الامر الواحد الذي يترتب عليه
 سائر التفاصيل والمعلول الاول كذلك واما القدر فهو سائر المعلولات الصادرة
 طولاً وعرضاً لانها بالنسبة الى المعلول الاول تجري مجرى تفصيله الجملة القول
 الخامس للمحقق الطوسي ذكره في هذا الموضع من شرح الاشارات فقال لما كان
 جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لانهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة
 في العالم العقلي بابداع الاول الواجب ايها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
 على سبيل الابداع متممها اذ المادة غير متأتية لقبول صورتين معا فضلاً عن تلك
 الكثرة وكان الجود الالهي مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
 ما قبلها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زماناً مستقر
 التجدد وغير مستقر الاتصال تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد
 واحد فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كالمادة بها
 واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
 مجمعة ومجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
 بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء في التنزيل من قوله عز من قائل
 وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية واما معها
 موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية واما معها موجودة فيهما
 مرتين القول السادس لجمهور الحكماء وهو ان قضاء تعالى علمه بما ينبغي ان يكون عليه
 الوجود حتى يكون على احسن النظام وكل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية
 التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث بجلتها على احسن الوجوه واكملها
 وقدره خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء القول
 السابع لبعض الحكماء وهو ان قضاء تعالى علمه الاجالي وقدره على التفصيل

القول الثامن ما ذكره ابو البقاء في السكيات وهو ان القضاء ثبتت صور جميع الاشياء في العلم الاعلى على الوجه الكلي وهو الذي تسميه الحكمة بالعقل الاول والقدر حصول صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ على الوجه التفصيلي وهو الذي تسميه الحكمة بالنفس الكلية القول التاسع ما اختاره صاحب القينات وهو كلام طويل جدا نحن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى كتابه المذكور والى الرسالة المنقولة عن هذه الاقوال وهي الرسالة التي فيها شيخنا الفاضل الشيخ ابراهيم الحلبي المصري في الحدوث والقدر والقضاء والقدر وافعال العباد وما يتعلق بالتكليف سنة سبع وخمسين ومائة والف واعلم ان كل شيء في العالم العنصري اى من البسائط التي هي العناصر الاربعة والمركبات التي هي المعادن والنبات والحيوان واشخاص كل نوع منها في صغرها وكبرها مصور في الفلك اى منقوش في كل فلك على نحو ما وجدتهما في عالم الجس بجميع هيئاته اى الجسمانية والنفسانية من دقيق وجليل وكل انسان وكذلك كل حيوان وغيره منقوش في جميع احواله وسركانه وسكاته وما وجدتهما في وجود وفي اكثر النسخ وما سجد وبالجمله جميع ما يصدر عن كل شخص اذا فلك ابدعت منقوشة بجميع النكات لانه لا تغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصتها وضبطتها على ما قال تعالى وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر وتلك النقوش موجودة في سطوحها المجدبة والمقعدة على التناسب والترتيب الموجود ههنا وابست على ما يحس بالبصر لتفيف الافلاك بل على ما يليق بحال الافلاك فما يمكن نقشه فهو منقوش كصورة الانسان والغيل والبعوضة وغيرها من الانواع وكذلك اشكله وتخطيطه ومقداره وما لا يمكن نقشه كالزجاج والطعوم والالوان وامثالها من الحركات والسكنات فهي منقوشة على وجه آخر كالكتابة حول كل شخص مصور على ما هو عليه من الصغر والكبر والنشور والنمو والتوالد والتناسل وغيرها من اول نشوءه الى آخر امره وبهذا يرى الشيء الواحد في النوم على هيئات مختلفة واحوال شتى من اول امره الى آخر عمره بحسب الاوقات على الترتيب الزماني كما هو عليه (من شرح حكمة الاشراق للعلامة الشيرازي بعدد كرم مقام كن قريبا الى الاواخر حرره الفقير محمد الراغب الوزير) قضاء حكم اجماليت باحوال موجودات مثل حكم من يموت هو انسان وقدر تفصيل اين حكمته بتعيين اسباب وازمنته بحسب قابليات مثل حكم يموت زيد وقلان روز وقلان مرض وقضاء تابع علم ازيست بموجودات وابن علم تابع علمت باعيان ثابتة وقدر تابع علمت باحوال اعيان ثابتة وابن علم تابع اعيان ثابتة است داود قيصرى در شرح قصص كويد اعيان ليست بمعمولة يجعل الجاعل لينوجه الابراد بان يقال لم جعل عين المهدي مقتضية للاهتداء وعين الضال مقتضية للضلال كما لا يتوجه ان يقال لم جعل عين الكلب كلبا نجس العين وعين

الانسان انسانا طاهرا بل الاعيان صور الاسماء الالهية ومظاهرها في العلم بل عين الاسماء والصفات القائمة بالذات القديمة بل عين الذات من حيث الحقيقة فهي الناسة ازلا وايدا لا يتعلق الجعل والايجاد بها كما لا يتطرق العدم والقضاء اليها ومباغ كرباس را كرباس نميسازد ورنك را رنك نميسازد بلكه كرباس را رنكين ميسازد وخداي تعالى هم ذات را ذات نميسازد ووجود را وجود نميسازد بلكه ذات را موجود ميسازد شيخ ابو علي وقتي كه آلودم بخورد ومعنى الماهيات ليست بمعمولة يجعل الجاعل برسيدند در جواب فرمود ككه جاعل الورا الوجود ميسازد بلكه الورا موجود ميسازد وبى خادم قضاست چنا نجه طبيب خادم طبيعتست اكر موافق قضاء نباشد چگونه راه نماید ايس لك من الامر شئ انك لا تهدي من احببت وتطيق قضاء يابون آنت كه امر ونهى هم از قضاست وثواب وعقاب خاصيت فعل ونية ماست فعل ونية نيك مقتضى بهشت است وفعل ونية بد مقتضى دوزخ چنا نجه سقمونيا مسهل وزهر قاتلت از (شرح ديوان على ككرم الله وجهه للقاضي مير حسين) مراتب الموجودات في الوجودية بحسب التقسيم العقلي ثلاث ادناها الموجود بالغير الذي يوجد غير هذا الموجود له ذات ووجود بغير ذاته وموجود بغيرهما فاذا نظرت الى ذاته مع قطع النظر عن موجوده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه فلا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاك عنه فالتصور والتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى الذي تقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فلهذا الموجود له وجود بغير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور محال والتصور ممكن وهذا حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها الموجود بالذات بوجود عينه اى الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود بغير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال وهذا حال واجب الوجود على مذهب الحكماء وان اردت مزيد توضيح لما صورناه فاستوضح الحال مما نوردته في هذا المثال وهو ان مراتب الماضي في كونه مضيا ثلاث ايضا الاولى الماضي بالغير اى الذي استفاد الضوء من غيره كوجه الارض الذي استفاد بمقابلته الشمس فهنا مضى وضوء بغيره وشئ ثالث افاق الضوء الشائبة الماضي بالذات بضوء هو غيره اى الذي يقتضى ذاته الضوء اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه ككرم الشمس اذا فرض اقتضاء الضوء فهذا الماضي له ذات وضوء بغير ذاته الثالثة الماضي بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس فانه مضى بذاته لا بضوء رآه

على ذاته فهذا اعلى وافوى ما يهـ ورفى كون الشئ مضيئاً فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضي مع ان المضي كما يتبادر اليه الاوهام العامة ما قام به الضوء فلنا ذلك
المعنى هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضي في اللغة وليس كلامنا فيه
فانا اذا قلنا ذلك الضوء مضي بذاته لم نرد به انه قائم به ضوء آخر وصار مضيئاً بذلك الضوء
بل اردنا به ان ما كان حاصله لالكل واحد من المضي بغيره والمضي بذاته بضوءه هو غيره
اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء لنفسه بحسب ذاته
لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهوريا
لا خفاء فيه اصلاً ومظهر لغيره على حسب قابليته (شرح هداية الحكمة للقاضي
ميرحسين الميبدى) لاوضع عندها من العربية معنيان احدهما جعل الشئ بازاء شئ
ليبدل عليه بنفسه وهو المعنى الاخص المتبادر منه عند الاطلاق المعتبر
في اصطلاحاتهم من الدلالات الثلاث والترادف والاشتراك وغيرها الفارق بين
الحقائق والمجازات وتناهما جعل الشئ بازاء المعنى ليدل عليه ولو بمجموعة القرينة وهو
المعنى الاعم الشامل للعقيدة والمجاز وتقسيم كل من المعنيين الى وضع العين للعين
كما في المفردات والى وضع الاجزاء للاجزاء كما في المركبات وايضا تقسم الى الوضع
الشخصى وهو وضع الشئ المخصوص بمخصوصه للمعنى النوعى كوضع الانسان
للحيوان الناطق ووضع الحروف لمعانيها والى الوضع النوعى وهو وضع الشئ المخصوص
مع اشياء اخر بوجه عام كوضع المشتقات والمركبات والمجازات وايضا تقسم الى الوضع
الخاص للموضوع له الخاص كوضع الاعلام الشخصية والى الوضع العام
للموضوع له العام كوضع اسماء الاجناس والى الوضع العام للموضوع له
الخاص كوضع الحروف والضمائر واسماء الاشارات والموصولات والمشتقات
والمركبات والمجازات (من حاشية ميرابى الفتح على شرح التهذيب للدواى) معنى
الملاحظة في المشتق ان يلاحظ اسم الفاعل الثلاثى المجرد والمزيد فيه والرابعى
المجرد والمزيد فيه بوجه عام اى من غير تعيين لفظ ويوضع بازاءه ذات متصفة بمبدأ
الاشتقاق وهو المصدر وكذا حكم سائر المشتقات ومعنى الملاحظة في المركب
ان يلاحظ لفظ المركب التام ولفظ المركب الناقص بوجه عام اى من غير تعيين وضع
ويوضع بازاء معنى مركب ومعنى الملاحظة في المجازات ان يلاحظ لفظ المجاز المفرد
ولفظ المجاز المركب بوجه عام اى من غير تعيين لفظ المجاز ويوضع بازاءه معنى مناسب
للمعنى الموضوع له منه انتهى (ابجد) عبارة عن ثمانى كلمات مشهورة مفتحة بهذه
الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجاء على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت العادة
بتعليم المبتدئين بعد ما علموا حروف الهجاء مفرداتها ومركباتها الثمانية على نظم
وترتيب مألوف للطباع منشط لهم على اخذ وضبطه والسرفى ذلك على الظاهر

هو الاشعار للمبتدى بعد تعلمه المفردات والشائيات المنظمة ان فى الكلام
تركيبات ثلاثية ورباعية ايضا غير منظمة على نظام مألوف ليستأنس بوقوع
المخالفات ايضا فيتمسكه الشروع في تعلم مطلق الكلام وفيه سر آخر هو اناسهم
بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد توحيشهم من تركيبات مهمة هجائية
يؤيده ما ذكرناه من المعاني هو ان ابجد بمعنى اخذ وهو بمعنى ركب
وحطى بمعنى وقف ولكن بمعنى صار متكامل وسدغص بمعنى اسرع في التعلم وفرشت
بمعنى اخذه بالقلب ونخذ بمعنى حفظ وضطغ بمعنى اتم فيكون كلها على صيغة الماضي
من الثلاثى او الرباعى فعنى المجموع على ترتيبها يصير بالفارسية بيذا كرديد ربيوست
واقف شدغصن كوى شدزوديشاموخت دردل كرفت نكاه داشت تمام كرد *
وعلى هذا لا يخفى اسكان اعتبار فائدة اخرى ايضا فيها هي تأليفهم بالمعاني المربوطة
بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط ليستنبط منها الذكى المتعلم اذا عرفها
ان الاهم له الا لا يثق بشئ في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف
على المقصود وتكرار التكلم والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب والحفظ فيه
والقيام بحقه من الاتمام والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب القاموس بقوله
وابجد الى قرشت ولكن رئيسهم ملول مذين وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف
اسما لهم هلكوا يوم الظلة فقالت ابنة كلن (شعر)
كلن هدم ركنى * هلك وسط المحلة * سيد القوم اتاه الخنف نار اوسط ظلة
جعلت نار عليهم * دارهم كالمسحله

ثم وجدوا بعدهم فخذضظغ فسموها الروادف انتهى ولا يخفى غرابته من وجوه شتى
ظاهرة على المتأمل ويوم الظلة هو يوم احتراق اصحاب الالبكة بنار امطرت عليهم من
سماء يدعوة شعيب عليه السلام على طبق ما اقترحوه بقولهم فاسقط علينا كسفا
من السماء ويبدل ايضا على قدمها مع اشتغالها على بعض الاسرار والاشارات ما روى
عن محمد بن على الباقر قال لما ولد عيسى ابن مريم عليه السلام كان وهو ابن يوم
كان ابن شهر بن فلما كان ابن سبعة اشهر اخذته والدته بيده وجاءت به الى الكتاب
واقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلام قل ابجد فرفع عيسى
عليه السلام رأسه فقال هل تدري ما ابجد فعلاه بالدرة ليضربه فقال يا مؤدب
لا تضربني ان كنت تدري والا فاسألني حتى افسرك قال فسر له فقال عيسى
عليه السلام الالف آلاء الله والباء بهجته الله والجيم جمال الله والدال
دين الله هوز الهاء هول جهنم والواو ويل لاهل النار والزاي زفير جهنم
حطى حطت الخطايا عن المستغفرين كلن كلمات الله لا يبدل لكلماته سدغص
صاع بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم غشهم فقال المؤدب بخذى ايها المرأة

يبدأ بك فقد علم ولا حاجة له في المؤدب وما يدل ايضا على ان الجرم عموما وضع في قديم
الزمان سواء فرض انه من الله تعالى او من المخلوقين ما فرعوا عليه من قديم الالام
من الحساب المشهور بالجل بضم الجيم وفتح الميم المشددة والمخففة ومن لطائف
الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف الهجاء المجموعة فيه ثمانية
وعشرون حرفا فجعلوا سبعة وعشرين منها لاصول مراتب الاعداد من الاحاد
والعشرات والمئات وواحد للآلاف فلم يحتاجوا معها الى شيء آخر اليها اصلا فضلا
عن تكرارها كما احتج في ارقام حساب اهل الهند الى شيء علامة صفر في عشراتهم
وصفرين في مئاتهم وثلاثة في آحاد الآلاف وهكذا يحصل المقصود في جميع المراتب
من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتأخير كما هو المقرر المشهور
في حساب اهل النجوم في بلادنا والدليل على ان اعتبار هذا الحساب من قديم
الايام ما نقله المفسرون عن بعض الاكابر في تفسير المقطعات القرآنية ان كل حرف منها
يدل على مدة قوم وآجال آخرين حتى نقلوا عن اليهود انهم بعد سماع مفتوح سورة
البقرة توهموا انه اشارة الى ان مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه وسلم احدى وسبعون
سنة عدد مجموع الالف واللام والميم فلما فرأ عليهم سائر الفواقر ارتفعت الشبهة عنهم
وايضاً يدل عليه ما روى ان ابا القاسم بن روح الله قدس سره قال في جواب رجل
سأله عن معنى قول العباس رضي الله عنه للنبي صلى الله عليه وسلم ان عمك
ابا طالب قد أسلم بحساب الجمل وعقديده ثلاثا وستين عن ذلك آله أحد جواد
وتفسير ذلك ان الالف واحد واللام ثلاثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء
ثمانية والذال اربعة والجيم ثلاثة والواو ستة والالف واحد والذال اربعة فذلك
ثلاثة وستون انتهى فاصل هذا المعنى ويؤدى هذا التفسير على الظاهر ان قوله
وعقديده الخ عطف تفسيرى لقوله قد أسلم بحساب الجمل والمراد منهما ان ابا طالب
اخبر عن اسلامه باشارة حسابية يفهم اهل الخبرة منها انه اقربا بهات اسمائه وصفاته
التي يمكن ان يرجع اليها البوابة فيظهر مما تلونا عليه ان حساب الجمل معمول عليه
من قديم الايام وقد تصرف المتأخرون فيه تصرفات لطيفة منها التعبير عن الحروف
بايراد لفظ يدل بنفسه او باعتبار معناه اللغوي او الاصطلاحي بنوع من انواع
الدلالات على عددها باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في المعتميات ان يعبر
مثلا عن الالام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لا يامه وعن غين ضطغ
بالعندليب باعتبار ان اسمه بالفارسية هزاروبالعكس ومن هذا القبيل ما قيل غفلة
عن حدوث امثال هذه الاصطلاحات في معنى طه انه يجوز ان يكون المراد به بايدر
خطا بالنبي صلى الله عليه وسلم باعتبار ان عدد مجموع الطاء والهاء اربعة عشر
وفي عددها يصير الهلال بدرا من الشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن فيه رعاية

زبر وبيات

امور متناسبة تلذ وتلشظ منها الاجتماع والقلوب وسهل بها الضبط والحفظ
كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر والبيات
نوع آخر منه يسمى بالبيات وتوضيحه ان لكل من الالف والباء والجيم مثلاً اذا اعتبرت
اسماؤها باعتبارين الاول اعتبار اول الاسماء المطابق للمستحبات فيكون بهذا
الاعتبار عدد الالف واحدا والباء اثنين والجيم ثلاثة وهكذا الثاني اعتبار ثمة
الاسماء فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى الالام والفاء
وعدد الباء واحد عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين مجموع مسمى الباء والميم
فيقلل الحساب الاول حساب الزبر وللحساب الثاني حساب البيات ووجه التسمية
في الاول ظاهر وفي الثاني يمكن ان تكون مناسبة تقابلها في لفظ القرء ان بعض
الحروف يكون زبرها اكثر من بيانها في الحساب ككل من حروف قرشت وبعضها
بالعكس ككل من حروف كلن وبعضها متساوي الزبر والبيات كما اتفق في خصوص
سين سعض ويتفرع على هذين الاعتبارين لطائف كثيرة يتعطن بها الالام
من جعلها اتفاق مطابقة عدد بيئات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد بيئات لفظ
على لعدد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل جلال الدين الدواني في سلك رباعياته المشروحة
بقوله (رباعي) خورشيد كالسيف في ماء ولي اسلام محمد ست و ايمان على كزبيتي
برين مضمين ميطلي كزبيتي كزبيتي احماست جلي فقهذه كلها اعتبارات
اصطلاحية معظم فوائدها انما هو ما ذكرناه لكن قومنا من المتصوفة بناء على ما تخيلوا
من ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآة لحقائق الاشياء حتى
لوقوف احد للاطلاع على جميع خواصها واحوالها انكشف له احوال الموجودات
حتى الحوادث الماضية والآتية كأنهم اعتقدوا ان لامثال ما نقل عن بعض المغاربة
من هذا الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع
زلزلة عظيمة في سنة اثنين وسبع مائة وكان الامر كذلك اصلا في نفس الامر فصرخوا
اعمارهم في تلك الخيالات فاجروا انواع الحساب المذكور في اسماء الله تعالى بل في سائر
الاسماء والاتفاظ وادعوا ان ذلك باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحصيل المطالب
فاختبروا طرقا في وضع تلك الاسماء في الالواح بهذا الحساب ووضعوا قواعد غريبة
من التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف على حسب الطبائع الى الناري
والهوائي والمائي والارضى واسقاط بعض منها في الحساب واثبات آخر منها وغير ذلك
مما لا طائل تحته ثم ادعوا لمن يميل لطبعه الى استماع امثال تلك الامور طمعا
في الاحتيال الى كسب المراتب ان لامثال الالواح المقسومة بالمرتبات الموضوعات فيها
هذه الاسماء على هذه الاصول الموضوعات انما ارغوبة واحكاما محيية يترتب بعضها
على اصل وضعها قتها وبعضها على وقتها في امكنة مخصوصة وبعضها على نوعها

بربطها او تعليقها على عضومعين مرعية في جميعها الساعات الموافقة لخصوص
المطالب باعتبار اوضاع البروج والكواكب وانبتوا ايضا بذكر اركل من هذه الاسماء
بعنوان الذكر والورد والمداومة على عدده المخصوص به المستنبط من تلك الاصول
خصوصا مع رعاية امور اخر منها موافقته في الحساب لاسم الذي اكرهوا له كورفوا آند
عظيمة ونصا نصل جلية وطائفة اخرى من المحتالين اضافوا الى تلك الدعاوى باطيل
اخرى بـ كـ ا د لا يفتني بطلانها على جهال العوام ايضا منها ادعاهم معرفة الغالب
والمغلوب من شخصين متعارضين بحساب اسمائهما وطرح عدد مخصوص
من كل منهما مرة او مرات حتى يبقى عددا قل منه ثم النظر في جدول اخترعوا لذلك
والحكم بان ايا منهما هو الغالب وغفلوا او تغافلوا عن ان هذا الحساب بهذا الحساب
مستلزم لدوام غالبية احد المسميين على الاخر في جميع الاشخاص والاحوال
والازمان مع انه باطل بالتجربة بالضرورة واجب من جميع ما ذكرنا برآة بعض
من هذه الطوائف بنسبة بعض من هذه الدعاوى تأييد الصحة وترويجها وجلبا
لقلوب قوم الى بعض الاثمة من اهل البيت مع انه ليس في كتب خواص شعيرهم
ومشايخ طريقهم الذين شأنهم تتبع اخبارهم واقتفاء آثارهم شي من ذلك نسأل الله
التوفيق والهداية ونعوذ به من خذلان الغواية (الى هنا من لسان الخواص)
رضي الدين القزويني مخلصا باسقاط بعض الزوائد (حساب الغالب والمغلوب)
ومن الناس طوائف يضعون قوانين لاستخراج الغيب ليست من الطور الاول
الذي هو من مدارك النفس الروحية ولا من الحدس المبني على تأثيرات النجوم
كما زعمه بطليموس ولا من الظن والتخمين الذي يحال عليه العرافون وانما هي
مغالطات يجعلونها كالمصايد لاهل العقول المستضعفة ولست اذكر من ذلك الا ما ذكره
المصنفون وولع به الخواص فمن تلك القوانين الحساب الذي يسمونه حساب النيم
وهو مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لارسطو يعرف به الغالب من المغلوب
في المتصارين من الملوك وهو ان تحسب الحروف التي في اسم احدهما بحسب الجمل
المصطلح عليه في حروف ابجد من الواحد الى الالف احاد وعشرات ومئين والوفافاذا
حسبت الاسم وتحصل لك منه عدد فاحسب الاسم الاخر كذلك ثم اطرح من كل
واحد منهما تسعة تسعة واحفظ بقية هذا بقية هذا ثم انظر بين العددين الباقيين
من حساب الاسمين فان كانا مختلفين في الكمية وكانا معارزين او فردين فصاحب
الاقل منهما هو الغالب وان كان احدهما زوجا والاخر فردا فصاحب الاكثر
هو الغالب وان كانا متساويين وهما معا زوجان فالمطلوب هو الغالب وان كانا معا
فردين فالمطلوب هو الغالب وتقل هنالك يتبع اشترايين الناس وهما
ارى الزوج والافراد يساويانها * واكثرها عند الخصال غالب

ويغلب المطلوب اذا الزوج يستوي وعند استواء الفرد يغلب طالب
ثم وضعوا المعركة ما بين من الحروف بعد طرحها بقسمة قانونا معروفا عندهم مبتدئا
من اول حروف ابجد الى آخرها وضارت تسع كتاب نهاية عدد الاحاد وهي ابقيج * بكر
* جلمش * دمت * هنت * وبع * زعد * حفظ * طصص * مرتبة على نوال الاعداد
ولكل كلمة منها عدد الذي هي في مرتبة فالواحد لكلمة ابقيج والاثنان لكلمة بكر
والثلاثة لكلمة جلمش وكذلك الى التسعة التي هي طصص فتكون لها التسعة
فاذا ارادوا طرح الاسم بتسعة نظروا الى كل حرف منه في اي كلمة هي من هذه
الكلمات واخذوا عددها مكانه ثم يجمعون الاعداد التي ياخذونها بدلا من حروف
الاسم فان كانت زائدة على التسعة اخذوا ما فضل عنها والاخذوها ما يقعون
كذلك بالاسم الاخر وينظرون بين الخارجين كما قدمناه وهذا غير متقد الى برهان
ولا تحقيق والكتاب الذي وجدته حساب النيم غير معزى الى ارمطو عند المحققين
لما فيه من الاراء البعيدة عن التحقيق والبرهان بشهد بذلك فتصفح ان كنت من
اهل الرسوخ انتهى ملخصا من مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون (وقفت بالمشرق
على ملحة منسوبة لابن العربي الحافتي رضى الله عنه في كلام طويل شبه الاغفار
لا يعلم تأويله الا الله فخلله اوراق عديدة ورموز مغرورة واشكال حيوانات تامة
ورؤس منقطعة ونمائل من حيوانات غريبة وفي آخرها قصيدة على روى اللام
والغالب انها كلام غير صحيحة لانها لم تنه الى اصل على من نجامة وغيرها من المقدمة
المذكورة (اصل كتاب الجفر) وقد يستندون في حد ثمان الدول على انصوص
الى كتاب الجفر ويرعون ان فيه علم ذلك كله من طريق الانوار والنجوم لا يريدون
على ذلك ولا يعرفون اصل ذلك ولا مستنده واعلم ان كتاب الجفر كان اصله ان هارون
سعيد الجلي وهو رأس الزيدية كان له كتاب برويه عن جعفر الصادق وفيه علم ما سبق
لاهل البيت على العموم وبعض الاشخاص منهم على انصوص وقع ذلك لجعفر
الصادق ونظر آثم من رجالهم على طريق الكرامة والكشف الذي يقع لشاهم
من الاولياء وكان مكتوبا عند جعفر في جلد نور من غير فرواء عنه هارون الجلي وكتبه
وسماه باسم الجلد الذي كتب به لان الجفر في اللغة هو الثور الصغير وصار هذا
الاسم علما لهذا الكتاب عندهم وكان فيه من تفتير القرآني وما في باطنه من المعاني
غرائب مروية عن جعفر الصادق وهذا الكتاب لم يتصل روايته ولا عرف عينه
وانما نظما يرثيه شوار من الكلمات لا يجهل ادليل ولو صح السند الى جعفر الصادق
لكان فيه نعم المستند من نفسه او من رجال قومه فهم اهل الكرامات وقد صح
عنه انه كان يحذر بعض قرآنيه بوقائع تكون لهم فتصح كما يقول وقد ذكر يحيى ابن عتبة
زيد من مضرعه وعصاه فخرج وقتل بالجزيرة كما هو معروف (من المقدمة)

المذكورة (في صحة علم الرمل وعدم صحته) ومن هؤلاء يعني من الذين يدعون مدارك الغيب قوم انتقدوا الاستقراج الغيب وتعرف الكائنات صناعة صنواها خط الرمل وحصول هذه الصناعة انهم صيروا من النقط اشكالا ذات اربع مراتب تختلف باختلاف مراتبها في الزوجية والفردية واستواءاتها فكانت ستة عشر شكلا ميزوها كلها باسماتها ونوعوها الى سبعين ونحوها شأن الكواكب وجعلوا لها ستة عشر بيتا كانت البروج الاثنا عشر التي للفلك والاوتاد الاربعة وجعلوا لكل شكل بيتا وخطوطا دلالة على صنف من عالم العناصر يختص به واستنبطوا من ذلك فتاخر ارباع من النجاسة ونوع قضائه الا ان احكام النجاسة مستندة الى اوضاع طبيعية واثار فلكية وهذه النجاسة مستندة الى اوضاع تحكمية واهواء اتفافية ولا دليل يقوم على شيء منها واتحل هذه الصناعة ككثير من البطالين للمعاش في المدن وصنعوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها واصولها كما فعله الزناني منهم وغيره وهم يزعمون ان اصل ذلك من النبوات القديمة في العالم وربما نسبوها الى دانيال وادريس عليهما السلام ويحتجون لذلك بقوله صلى الله عليه وسلم كان نبي يخط فن وافق خطه فذاك وليس في الحديث دليل على مشروعية خط الرمل كما يزعمونه لان معنى الحديث كان نبي يخط فيأبى الوحي عند ذلك الخط ولا استحالة ان يكون ذلك عادة لبعض الانبياء عليهم السلام لانهم متفاوتون في ادراك الوحي ومعنى فن وافق خطه ذلك النبي فهو ذلك اي فهو صحيح من بين الخط بما عضده من الوحي لذلك النبي الذي كان عادته ان يأبى الوحي عند الخط وما اخذ ذلك عن الخط بمجرد ان غير موافقة وحي فلا صحة فيه وهذا معنى الحديث والله اعلم من مقدمة ابن خلدون المذكورة (النسب الاربعة الواقعة بين الكائين) اعلم انه لا بد وان يتحقق بين كل كائين احدى النسب الاربعة التباين الكلي والتساوي والعموم المطلق والعموم من وجه لانه اما ان لا يصدق شيء بينهما على شيء من افراد الاخر او يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثاني فاما ان لا يكون بينهما صدق كلي من جانب اصلا او يكون فعلى الاول فهما اعم واخص من وجه كالحيوان والايض وعلى الثاني فاما ان يكون الصدق الكلي من الجانبين او من جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني فاعم واخص مطلقا كالحيوان والانسان فارجع التساوي الى موجبتين كائيتين فحوكل انسان ناطق وكل ناطق انسان وارجع التباين الى سالتين كائيتين فحوكل شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحجر با انسان وارجع العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص وحوكلها الاعم وسالبة جزئية موضوعها الاعم وحوكلها الاخص فحوكل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بانسان وارجع العموم من وجه الى موجبة جزئية

وسايتين جزئيتين فحوكل بعض الحيوان ايض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض ليس بحيوان عبد الله بزدوى (قال المحقق التفاتراي) في شرح المقاصد في البحث السادس من اجاث الوجود والعدم عند تحقيق معنى الجمل ولا يشترط في صحة الحكم المطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان ولا تكني المطابقة لما في الازهان اذ قد يرتسم فيها الكواذب بل المعبر المطابقة لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه وليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار الخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا في الذات له ولا شيئية في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات الجواب اجالا انا نعلم قطعان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة ولم نتمكن من تحييض العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة ب كفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يحد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر وبالنسبة ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما ينشأ فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة او المقبولة من زيد او غيرهما بين ذين المعنيين ت كون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة على وفقها في الايجاب والسلب ولما لم يتصور النسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات والممتنعات حصول الاجسب العقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتبة في جوهر مجرد ازلي يسمى العقل الفعال فترتب عندهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل على وجوده بان الاحكام مع امتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك فالاول متعلق خارج عن الذهني بطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي لا يلحقه تغير اصلا ولا خروج من قوة الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتبما في مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وايضا هو واجب تعالى لا متنازع اشتغاله على الكثرة ولا النفس لا متنازع اشتغالها على الكل بالفعل فتعين العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرء ان المجيد بالروح المحفوظ والكتاب

المبين المشتمل على كل رطب وبابس وأنت خير بان ماذ ~~مكره~~ مع ضعف بعض مقد ماته مخيا لف لصريح قوله تعالى وعنده مقافع الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق انتهى ثم ابطال هذا القول رأسا فان اردت تفصيله فارجع الى الشرح (نفس الامر) عنده اهل التصوف العلم الذاتي الحاوي لاصور الاشياء كلياتها وجزئياتها صغيرها وكبيرها جعلا وتفصيلا عينية او علمية وجعل بعض العارفين نفس الامر عبارة عن العقل الاول لكونه مظهرا للعلم الالهي من حيث احاطته بالكليات المشتملة على جزئياتها ويكون علمه مطابقا لعلومه تعالى وكذلك النفس الكلية اى اللوح عبارة عنه داود قيصرى

(الفصل العشرون في نسبة الاعضاء والقوى الى جوهر النفس)

اعلم ان الحكما ذكروا في هذا الباب امثلة كثيرة فائتال الاول هو ان جوهر النفس كالمالك والبدن كالمملوك له واحد المالك جندان جنديرى بالبصر وهو الحواس الظاهرة وجند لا يرى بالبصر وهو الحواس الباطنة واعلم ان لوجود هذه القوى معونة في تكميل مصالح النفس تارة وفي تكميل مصالح البدن اخرى اما النوع الاول من المعونة فهو ان كمال النفس الناطقة في ان تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به لكن عمل الخير مشروط بتقديم الغرفان لكنها خلقت في اول الفطرة خالية عن معرفة اكثر الاشياء فاعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى ان النفس اذا احست بمحسوسات تنبته لمشاركات بينها ومباينات فتميز عند الحس ما به حصلت المشاركة بين الاشياء عما به حصلت المباينة بينها ثم ان تلك الصور على قسمين منها ما يكون مجرد تصوراتها موجبا جزم الذهن باسناد بعضها الى البعض بالذني او بالاثبات ومنها ما لا يكون كذلك فالاول هو البديهيات والثاني هو النظريات فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس واما معونتها في تكميل جوهر البدن فهو اننا بينا ان البدن حار رطب فيكون ابدى التحلل والذبول وهذا السبب يحتاج الى ايراد بدل ما يتحلل عنه ولا بد من التمييز بين ما يكون ملائما وبين ما يكون منافيا فهذا البيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن واعلم ان السعي في اصلاح مهمات البدن يفيد السعي في اصلاح مهمات جوهر النفس وذلك ان النفس انما دخلت هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح لكن آلة النفس في هذا الكسب هو هذا البدن وما لم تكن الآلة لم يقدر المكتسب على الاكتساب فثبت ان الاشتغال باصلاح مهمات البدن سعي في اصلاح مهمات النفس المثال الثاني قالوا القلب في البدن يشبه الوالى في مملكته وقواه وجوارحه بمنزلة الصانع والقوة العقلية المفكرة كالوزير الناصح والشهوة كالذى يجلب الطعام الى المدينة والغضب كصاحب الشرطة ثم ان الشهوة التى هو كالعبد الجالب للطعام للمدينة قد يكون

خبيثا مكارم اخلاصا يمثل بصورة الناصح الا ان تحت نفعه كل شر هائل وسم قاتل وتكون عادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبير يدبره وكما انه يجب على الملك العاقل ان يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام وعلى صاحب الشرطة وان لا يلتفت الى تخليطهم في حق الوزير يستقيم امره والمدينة فكذلك النفس الناطقة متى استعانت بنور العقل واستضاءت بضوء العلم والحكمة وجعلت الشهوة والغضب مقهورين استقام امر هذه الحياة الجسمانية ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله في حقه اريت من اتخذ الهه هو اله المثلث الثالث البدن كالمدينة والنفس الناطقة كالمالك والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود والاعضاء كالرعية والشهوة والغضب كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في اهلها لرعيته فان قصد الملك قهر ذلك العدو واستقامت المماكة وارتفعت الخصومة وان لم ينازع عدوه ضيع مملكته واختلت بلده وصارت عاقبة امره الى الهلاك المثال الرابع مثل النفس الناطقة مثل فارس ركب لاجل الصيد فشهوته فرسه وغضبه كلبه فان كان الفارس حاذقا وفرسه مرتاضا متقادا وكلبه متعلما كان جديرا بالنجح ومتى كان هو في نفسه اخرج وكان الفرس في نفسه جونا والسكاب غير معلم فلا فرسه ينبعث تحتة على حسب ارادته ولا كلبه يسترسل باسارته فهو خليف بان يعطب فضلا عن ان ينال ذلك الذى طلب المثال الخامس اعلم ان هذا البدن يشبه الدار الكاملة التى بنيت واكملت بيوتها وخرائبها واقمت ابوابها واعد فيها كل ما يحتاج اليه صاحب الدار (ا) الرأس كالغرفة فى اعلى الدار (ب) الثقب الذى فى الرأس كالرواق فى غرفة الدار (ج) وسط دماغه كالابواب فى الدار (د) الفم كباب الغرفة (هـ) الانف كالطاق الذى فوق باب الدار (و) الشفتان كصراعى الباب (ز) الاسنان كالابوابين (ح) اللسان كالحجاب (ط) بالظهور كالجدار القوي الذى هو حصن الدار (ي) الوجه كصدر الدار (يا) الرئة التى هى الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفى (يب) جريان النفس فيها كالماء الذى فى البيت الصيفى (يج) القلب مع حركته الغريزية كالبيت الشتوى (يد) المعدة مع نضج الغذاء فيها كالطبخ (يه) الكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب (يو) العروق التى يجرى فيها الدم كسال الدار (ير) الطحال بما فيه من السوداء كالخوابى التى تصب فيها الدريات (يح) المرارة بما فيها من الصفراء كبيت السلاح (يط) الامعاء بما فيها من ثقل الطعام كبيت الخلاء (ك) المثانة بما فيها من البول كبيت البئر (كا) السبيلان فى اسفل البدن كما اوضح الذى تخرج منها القاذورات من الدار (كب) الرجلان كالركوب المطيع (كج) العظام مع بناء الجسد عليها كالخشب التى عليها بناء الدار (كد) اللحم فى خلال العظام كالطين (كه) العصب الذى ربط بعض العظام ببعض كالرسن الذى يربط به بعض الاشياء ببعض (كو) التجويفات

في جوف العظام كالصناديق في الدار (كن) المخ فيها كالجواهر والامتعة المخزونة في الصناديق فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار ثم ان النفس الناطقة في هذه الدار كالمالك فيبصر بالعينين ويسمع بالاذنين ويشم بالمخثرين ويذوق باللسان وينطق ايضا باللسان ويلبس باليدين ويعمل الصنائع بالاصابع ويمشي بالرجلين ويبرل على الركبتين ويقعد على الاليتين ويشام على الجنبين ويستند بالظهر ويحمل الانتقال على الكتفين ويقتل بمقدم الدماغ ويتفكر بوسط الدماغ ويتذكر بمؤخر الدماغ ويصوت بالخجيرة ويستنشق الهواء بالخيشوم ويمضغ بالاسنان ويلعب بالمرى والمقصود من كل هذه الالات والادوات ان يكتسب حلية العلم ونصير هذه النفس منتقنة بنقش عالم الملكوت متحلية بجلية اللاهوت والله اعلم

الفصل الحادي والعشرون في خواص الانسان

ونحن نذكر منها اقساماً (القسم الاول) من الخواص النطق وفيه ابحاث الاول ان الانسان الواحد لم يكن في الوجود الا هو والا الامور الموجودة في الطبيعة لهلك او ساءت معيشته بل الانسان محتاج الى امور زائدة عما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تنتظم اسباب معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بجميع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى يجبر هذا ذلك وينتج ذلك لهذا فلهذه الاشياء احتياج الانسان الى ان يكون له قدرة على ان يعرف الاخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية وهي اقسام فالاول اصلها واشرفها وهو الاصوات المركبة والسبب في شرفها ان بدن الانسان لا يتم ولا يكمل الا بالقلب الذي هو معدن الحرارة الغريزية ولا بد من وصول النسيم البارد اليه ساعة فساعة حتى يبقى على اعتداله ولا يحترق فخلقت آلات في بدنه بحيث يقدر الانسان بها على استدخال النسيم البارد في قلبه فاذا مكث ذلك النسيم لحظة تسخن وتفسد فوجب اخراجه فالصانع الحكيم جعل النفس الخارج سبباً لحدوث الصوت بهذا الطريق ثم ان ذلك الصوت سهل تقطيعه في المحابس المختلفة فخصت هيئات مخصوصة بسبب تقطيع ذلك الصوت في تلك المحابس وتلك الهيئات المخصوصة هي الحروف فخصت الحروف والاصوات بهذا الطريق ثم ركبوا الحروف فخصت الكلمات ثم جعلوا كل كلمة مخصوصة لمعرفة لمعنى مخصوص فلا جرم صار تعرف المعاني المخصوصة بهذا الطريق في غاية السهولة من وجوه الاول ادخالها في الوجود في غاية السهولة والثاني ان تكون الكلمات الواقعة في مقابلة المعلومات الكثيرة في غاية السهولة والثالث انهم اعند الحاجة تدخل في الوجود

وعند الاستغناء عن ذكرها لعدم لان الاصوات لا تبقى والقسم الثاني من طريق التعريف الاشارة الى ان النطق افضل من الاشارة لوجوه الاول ان الاشارة لا تتناول الا المرئي الحاضر واما النطق فانه يتناول المعلوم ويتناول ما لا تصح الاشارة اليه ويتناول ما تصح الاشارة اليه ايضا والثاني ان الاشارة عبارة عن تحريك الحدة الى جانب معين فالاشارة نوع واحد ونوعان فلا تصلح لتعريف الاشياء المختلفة بخلاف النطق فان الاصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة والثالث انه اذا اشار الى شيء فذلك الشيء ذات قامت بهامسات كثيرة فلا يعرف بسبب تلك الاشارة ان المراد تعريف الذات وحدها او الصفة العقلية او الصفة الثالثة او الرابعة او المجموع واما النطق فانه واف بتعريف كل واحدة من هذه الاحوال بعينها والقسم الثالث الكتابة فظاهر ان المونة في ادخالها في الوجود صعبة ومع ذلك فانها مفرعة على النطق وذلك اننا لو افترضنا ان نضع لتعريف كل معنى من المعاني البسيطة والمركبة نقشا لا فترنا الى حفظ نقوش غير متناهية وذلك غير ممكن فذهبوا فيه طريقا لطيفا وهو انهم وضعوا ابازا لكل واحد من الحروف النطقية البسيطة نقشا خاصا ثم جعلوا النقوش المركبة في مقابلة الحروف المركبة فسهلت المونة في الكتابة بهذا الطريق الا انه على هذا التقدير صارت الكتابة مفرعة على النطق الا انه حصلت في الكتابة منفعة عظيمة وهو ان عقل الانسان الواحد لا يفي باستنباط العلوم الكثيرة فان الانسان الواحد اذا استنبط مقداراً من العلم وابنته في الكتابة بواسطة الكتابة فاذا جاء بعده انسان آخر ووقف عليه قدر على استنباط اشياء اخرى زائدة على ذلك الاول فظهر ان العلوم انما كثرت باعانة الكتابة فلهذا حال عليه السلام قيد والعلم فهذا بيان حقيقة النطق والاشارة والكتابة (البحث الثاني مما يتعلق بهذا الباب) ان المشهور انه يقال في حد الانسان انه حيوان ناطق فقال بعضهم ان هذا التعريف باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض الحيوانات ينطق واما العكس فهو ان بعض الناس لا ينطق فاجيب عنه بان المراد منه النطق العقلي ولم يذكر هذا النطق العقلي تفسيراً لمخصصاً فنقول الحيوان نوعان منه ما اذا عرف شيئاً فانه لا يقدر على ان يعرف غيره حال نفسه مثل البهائم وغيرها فانها اذا وجدت من انفسها احوالاً مخصوصة فانها لا تقدر على ان تعرف غيرها تلك الاحوال واما الانسان اذا وجد من نفسه حالة مخصوصة قدر ان يعرف غيره تلك الحالة الموجودة في نفسه فالناطق الذي جعل فصلاً مقوماً هو هذا المعنى والنجيب فيه اننا نثبت ان اكل طرق التعريف هو النطق المعبر عن هذه القدرة باكل الطرق الدالة عليها وبهذا التقدير فان تلك الاسئلة لا توجه والله اعلم (البحث الثالث) ان هذه الالفاظ والكلمات لها اسماء كثيرة فالاول اللفظ

وفيه وجهان أحدهما أن هذه الالفاظ انما تولدت بسبب أن ذلك الانسان لفظ ذلك الهواء من حاتم فلما كان سبب حدوث هذه الاصوات هو انظ ذلك الهواء لا جرم سميت باللفظ الثاني أن تلك المعاني كانت كائنة في قلب ذلك الانسان فلما ذكر هذه الالفاظ صارت تلك المعاني الكائنة معلومة فكان ذلك الانسان لفظها من الداخل الى الخارج والاسم الثاني الكلمة واشتقاق هذه اللفظة من الكلام وهو الجرح والسبب فيه أن الانسان اذا سمع تلك اللفظة تأثر بحسب سماعها وتأثر عقله بفهم معناها فلهذا السبب سميت بالكلمة والاسم الثالث العبارة وهي مأخوذة من العبور والمجازة وفيه وجهان الاول أن ذلك النفس لما خرج منه فكانه جازمه وعبر عليه والثاني أن ذلك المعنى عبر من القائل الى فهم السامع والاسم الرابع القول وهذا التركيب يفيد القوة والشدة ولا شك أن تلك اللفظة لها قوة اما بسبب خروجها الى الخارج واما بسبب انها أقوى على التأثير في السمع وعلى التأثير في العقل والله اعلم (النوع الثاني من خواص الانسان) قدرته على استنباط الصنائع العجيبة ولهذه القدرة مبدأ وآلة اما المبدأ فهو الخيال القادر على تركيب الصور بعضها ببعض واما الآلة فهي البدان وقد يحصل ما يشبه هذه الحالة للحجوات الأخر كالنحل في بناء البيوت المدسة الا ان ذلك لا يصدر عن استنباط وقياس بل بالهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتوحد هكذا قال الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية (النوع الثالث من خواص الانسان) الاعراض النفسانية المختلفة وهي على اقسام فاحدها انه اذا رأى شيئا لم يعرف سببه حصلت له حالة مخصوصة في نفسه سمجة بالتهيب وثانيها انه اذا احس بحصول الملام حصلت له حالة مخصوصة وبقبحها احوال جسمانية وهي غدد في عضلات الوجه مع اصوات مخصوصة وهي الضحك وان احس بحصول المناسي والمؤذى حزن فانه صر دم قلبه في الداخل فينصرف ابيضاد ماغه وتفصل عنه قطرات من الماء فتخرج من العين وهي البكاء وثالثها ان الانسان اذا اعتقد في غيره انه اعتقد فيه انه اقدم على شيء من القبائح حصلت له حالة مخصوصة تسمى بالخجل والرابعة ان الانسان اذا اعتقد في فعل مخصوص انه قبيح فامتنع عنه لقبحه حصلت له حالة مخصوصة هي الحياء وبالجملة فاستقصاء القول في تعدد الاحوال النفسانية مذكور في باب الكيفيات النفسانية (والنوع الرابع من خواص الانسان) الحكم بحسن بعض الاشياء وقبح بعضها وذلك اما لان صريح العقل يوجب ذلك عند من يقول به واما لاجل ان المصلحة الحاصلة بسبب المشاورة الانسانية اقتضت تقديرها لتبقى مصالح العالم مرعية واما سائر الحيوانات فانها ان تركت بعض الاشياء مثل الاسد فانه لا يقتصر صاحبها فليس ذلك مشابها للعالة الحاصلة للانسان من هيئة اخرى لان كل حيوان فانه يجب بالطبع كل من ينفعه فلهذا السبب

الشخص الذي يطعمه محبوب عنده ويصبر ذلك ما نعاله عن اقتراسه (والنوع الخامس من خواص الانسان) تذكره الامور الماضية فقل ان هذه الحالة لا تحصل لسائر الحيوانات والجزم في هذا الباب بالنفي والاثبات مشكل (والنوع السادس) الفكرة والروية وهذا الفكر على قسمين احدهما ان يتفكر لاجل ان يعرف حالة في نفسه وهذا النوع من الفكر ممكن في الماضي والمستقبل والحاضر والنوع الثاني التفكير في كيفية ايجاد وتكوينه وهذا النوع من الفكر لا يمكن في اوجاب والممتنع وانما يمكن في الممكن ثم لا يمكن في الممكن الماضي والحاضر وانما يمكن في الممكن المستقبل واذا حكمت هذه القوة تتبع حكمها حصول الارادة الحازمة ويتبعها تأثير القوة والقدرة في تحريك البدن وهل شيء من الحيوانات شيء من الكليات المشهور انكاره وفيه موضع بحث فانها راغبة في كل ما يكون لذيا عندها نافرة عن كل ما يكون مؤلما عندها فوجب ان يتقرر عندها ان كل لذية مطلوبة وان كل مؤلم مكروه فاجيب عنه بان رغبته انما تكون في هذا اللذية وكل لذية حضر فانه يرغب فيه من حيث انه ذلك الشيء فاما ان تعتقد ان كل لذية فهو مطلوب فهذا ليس عندها واعلم ان الحكم في هذه الاشياء بالنفي والاثبات حكم على الغيب والعلم بها ليس الا الله العلي العظيم الى ههنا من المطالب العالية (في خواص الاسم الجليل) اعلم ان هذا الاسم اعنى الله مختص بخواص لا توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها بالخاصة الاولى انك ان حذف الالف من قولك الله بقي الباقي على صورة الله وهو مختص به سبحانه وتعالى كما في قوله والله جنود السموات والارض والله خزائن السموات والارض وان حذف عن هذه البقية اللام الاولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد السموات والارض وقوله له الملك وله الحمد فان حذف اللام الباقية كانت الباقية هي قولنا هو وهو ايضا يدل عليه سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى قل هو الله احد وقوله تعالى هو الحى لا اله الا هو والواو اشارة بدليل مقوطة في الجمع والتثنية تقول هم اهل هذه الخاصة موجودة في اقطة الله غير موجودة في سائر الاسماء ولما حصلت هذه الخاصة بحسب اللفظ فقد حصلت ايضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرجن قد وصفته بالرجة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة اما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع هذه الصفات لان الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات ثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصة التي لم تحصل لسائر الاسماء الخاصة الثانية ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي يسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلوان الكافر قال اشهد ان لا اله الا الله والاله لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام اما اذا قال اشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج

من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك تبدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصة الشريفة (من التفسير الكبير في اول تفسير الفاتحة) واما الفرح والحزن والحقد واما لها ككالفضب والغزع والمهم والتم والخل ففنية عن التعريف لكونها وجذانية الا انك ينبغي ان تعلم ان السبب المعد للفرح كون الروح الحيواني المتولد في القلب على افضل احواله في الكم والكيف اما في الكم فهو ان يكون الروح كثير المقدار وكثرة المقدار معتبرة بامر من احدهما ان زيادة الجوهر في الكم توجب زيادة القوة الثانية انه اذا كان كثير ابقى قسط واف منه في المبدأ وقسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرح لان القليل يتخل به الطبيعة وتمسكه عند المبدأ فلا ينسبط واما في الكيف بان يكون معتدلا في اللطافة والغلظة وشديد النصفاء ومن هذا يظهر ان المعدل لم اما قلة الروح كما في الناقمين والمنهوكين بالامراض فلا يفي بالانبساط واما غلظته كما للسوداوين واما سببه الفاعل فالاصل فيه ان تخيل الكمال راجع الى العلم والقدرة ويندرج فيها الاحساس بالمحسوسات الملائمة والتمكن من تحصيل المراد والاستيلاء على الغير والخروج عن المؤلم وتذكر الذات ومن هذا يعلم السبب الفاعل للتم وتبع الفرح امران احدهما بقوة القوى الطبيعية ويتبعه امور ثلاثة احدها اعتدال مزاج الروح وثانيها حفظه من استيلاء التحلل عليه وثالثها كثرة تولد تبدل ما يتحلل عنه وثانيهما تخلل الروح ويتبعه امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغذائية اليه بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء ومن شأن كل حركة بهذه الصفة ان تستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الاجسام وامتناع الخلاء والتم يتبعه صفان مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والاخر تكاثف الروح للبرد والحادث عند انطفاء الحرارة الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان من الروح ويتبع ذلك اضداد ما ذكرناه والغضب تصحبه حركة الروح الى خارج دفعة والفرح تصحبه حركة الروح الى داخل دفعة ايضا والحزن وهو الم نفساني يعرض لفقد المحبوب وفوات المطلوب يدفع معه الروح الى داخل تدريجيا والهم يدفع معه الروح الى جهتين في وقت واحد فانه يوجد معه غضب وحزن وكذلك الخجل فانه تنقبض به الروح اولا الى الباطن ثم يخطر ببال صاحبه انه ليس فيما خجل منه كثير ضرر فينسبط ثانيا ويعود الى خارج فيحمر اللون وما ذكر من احوال الروح المتعلقة بهذه الامور فاعلم ان عرف من طريق التجربة والحدس والحقد يعتبر في تحققه غضب ثابت والالم تتقرر صورة المؤذي في الخيال فلا تستأق النفس الى الانتقام وان لا يكون الانتقام في غاية السهولة والا كان كذلك لكانت استأق النفس في الخيال فلا يستد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يبقى الحقد مع الضعفاء وان لا يكون في غاية الصعوبة بل يكون في محل الطمع والا كان كالتعذر

عند الخيال فلا يستأق اليه ولذلك لا يبقى مع الملوك (من شرح حكمة العين لمبارك شاه) (التعسف) هو ارتكاب ما لا يجوز عند المحققين وان جوزه بعضهم ويطلق على ارتكاب ما لا ضرورة فيه والاصل عدمه وقيل خل الكلام على معنى لا تكون دلالاته عليه ظاهرة وهو اخف من البطلان (والتساهل) يستعمل في كلام لا خطأ فيه ولكن يحتاج الى نوع توجيه تحتمله العبارة (والتساح) هو استعمال اللفظ في غير موضعه الاصل كالجواز بلا فصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم من ذلك المقام (والتحمل) الاحتمال وهو الطلب (والتأمل) هو اعمال الفكر (والتدبر) تصرف القلب بالنظر في الدلائل والامر بالتدبر بغير فناء للسؤال في المقام وبالفاء يكون بمعنى التقرر والتحقيق لما بعده كذلك تأمل وفليتأمل قال بعضهم تأمل بلا فاء اشارة الى الجواب القوي وبالفاء الى الجواب الضعيف وفليتأمل الى الاضعف وقيل معنى تأمل ان في هذا المحل دقة ومعنى فتأمل ان في هذا المحل امر ازا تداعى الدقة بتفصيل وفليتأمل هكذا مع زيادة بناء على ان كثرة الحروف تدل على كثرة المعنى وفيه بحث معناه اعم من ان يكون في هذا المقام تحقيق او فساد فيحمل عليه على المناسب للحمل وفيه نظري يستعمل في لزوم الفساد واذا كان السؤال اقوى يقال ولقائل بجوابه اقول او نقول باعانة سائر العلماء واذا كان ضعيفا يقال فان قيل وجوابه اجيب او يقال واذا كان اضعف يقال لا يقال وجوابه لا نقول واذا كان قويا يقال فان قلت بجوابه قلنا او قلت وقيل فان قلت بالفاء سؤال عن القرب وبالواو عن البعيد وقيل يقال فيما فيه اختلاف وقيل فيه اشارة الى ضعف ما قالوا في الجملة يستعمل في الاجال وبالجمله في التفصيل محصل الكلام اجمال بعد التفصيل وحاصل الكلام تفصيل بعد الاجال من كليات ابي البقاء (في ان الكاف تستعمل على اربعة اوجه) قال الفضل ابو عبد الله محمد بن احمد بن هشام اللخمي في شرح المقصورة لابن دريد فيما وصف ظهور الشيب في رأسه بقوله

واشتعل المبيض في مسوده * مثل اشتعال النار في جزل الغضا
فكان كالليل البهيم حل في * ارجائه ضوء صباح فانجلى
قوله كالليل في موضع خبر كان وهذه الكاف تستعمل على اربعة اقسام قسم تكون فيه امما وقسم تكون فيه حرفا وقسم يجوز ان تكون فيه حرفا وان تكون امما وقسم تكون فيه زائدة فالقسم الذي تكون فيه امما تكون فاعله كقول الاعشى
انتهمون ولن ينهى ذوى شطط * كالاظن يهلك فيه الزيت والقتل
فالكاف هنا فاعله ينهى لان الفاعل لا يحذف وقال امرؤ القيس
وانك لم يفزع عليك ككفائر * ضعيف ولم يغلبك مثل مغلب
فالكاف فاعله يفيغزو وتكون مبتدأ فتقول كزيد جاء في اي مثل زيد جاء في وتكون

اسم ان نحو ان كزيد غلام محمد ويدخل عليها حرف الجر فتكون اسما لدخول حرف
الجر عليه قال امرؤ القيس

ورحنا بكابن الماء يجنب وسطنا يتصوب فيه العين طورا وترقى

والقسم الذي تكون فيه حرفا كقولك مررت بالذي هو كزيد فهي ههنا حرف لانك
لوجهاتها اسم الوصل الذي بالمفرد والذي يوصل بالجملة والقسم الذي يجوز ان تكون
فيه اسماء وحرفا كقولك زيد كعمرو فتصلح ان تكون الكاف اسماء فيكون التقدير
زيد مثل عمرو وتصلح ان تكون حرفا كقولك زيد من الكرام فكما ان حرف
وقع خبرا عن المبتدأ وكذلك الكاف تصلح ان تكون خبرا فاذا قلت انت كزيد وجعلت
الكاف اسما فلا ضمير فيها كما انك اذا قلت انت مثل زيد فلا ضمير في مثل كالا ضمير في
الاخ اذا قلت انت اخو زيد فقوله عز وجل ليس كمثلهم في تقديره والله اعلم ليس مثله شيء
فلا بد من زيادة هذه الكاف ليصح المعنى انتهى من الشرح المذكور (ما يتعلق
بالتواريخ الاربعة من العربية والرومية والفرسية والملكية) اعلم ان التواريخ بركة
من الزمان فشا خبرها بين قرن او قرون وقع فيها امر عجيب الشأن كوقعة الطوفان
فلم يسطر الا في الماضي من الزمان بعد منها الايام والشهور والاعوام وقد اعتبر
المنجمون من التواريخ اربعة تاريخ العرب وتاريخ الروم وتاريخ الفرس وتاريخ
الملكي ولما كانت الشمس والقمر اظهر الاجرام السماوية وكان مقام دور الشمس
في حدود سنة ومقام دور القمر في حدود شهر كان الواجب في كل تاريخ ان يكون سنة
شمسية وشهورا قمرية مع ان تلك مما لم يذهب اليه احد من اصحاب التواريخ لانه لو كان
كذلك لكان الواقع من الشهور في كل سنة اكثر من اثني عشر واقل من ثلاثة عشر
فادى الى ان يكون عدد شهور السنة في كل مئة من اثلاث مئة ثلثة عشر اكن العدة
التي تقررت في العقول وتلقها الطبائع السليمة بالقبول انما هي اثنا عشر كما نطق به
القرآن العظيم ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله اي فيما اثبتته
واوجبه من كلمته ورأى حكمته وصوابا وقيل في اللوح المحفوظ فتم من اعتبر دور القمر
وجعل السنة تابعة للشهور كالعرب ومنهم من اعتبر دور الشمس وجعل السنة
شمسية تابعة للشمس كارباب التواريخ الباقية هذا وان العرب في الجاهلية
كان تاريخهم فمحاسنهم من الحروب والوفائع كعام الفيل وغيره فلما مضى
من الهجرة سبع عشرة سنة كتب ابو موسى الاشعري الى عمر رضي الله تعالى عنه
بأبنا من قبلك كتب ليس لها تاريخ فارج لنا فاستشار عمر رضي الله عنه في ذلك فقال
بعض ارج بمبعث النبي صلى الله عليه وسلم وقال آخرون بوفاته فقال عمر رضي الله عنه
بل نؤرخ بهجرة عليه السلام فانها هي التي فرقت بين الحق والباطل فارج بها ولما
كان بناء هذا التاريخ على السنة القمرية التي هي اثنا عشر شهرا قريبا وهو زمان مفارقة

القمر وضعا فمروض من الشمس الى ان يعود الى ذلك الوضع وله في كل وضع شكل
فاعتبر الشكل الهلالي لانه مبدأ سائر الاشكال فاحتاج ان يعرف او اتل الشهور
برؤية الهلال وهذه الرؤية تختلف باختلاف مسيرات القمر واختلاف آفاق المساكن
فمن ههنا عدد ايام الشهور قد يكون ثلاثين وقد يكون تسعة وعشرين واهل الحساب
لما رأوا الاختلاف الاله في الرؤية لم يلتفتوا اليها بل اخذوا الشهر من اجتماع الشمس
والقمر في درجة واحدة من ذلك البرج الى اجتماع بينهما وزمان ما بين الاجتماعين
على ما وجد في الرصد تسعة وعشرون يوما وثلاثة عشر ساعة واربعون دقيقة
فجعلوا ايام الشهر الاول ثلاثين اصطلاحا منهم على ان الكسرة تقوم مقام العدد اذا كان
زائدا على نصفه وجعلوا ايام الشهر الثاني تسعة وعشرين ليكون كسره جبر النقصان
الشهر الاول وهكذا فعلوا في الشهور الباقية حتى صار ايام ستة اشهر وهي الاوتار
ثلاثين ثلاثين وايام ستة اشهر وهي الاشفاق تسعة وعشرين وقد اجتمع من الكسرة
الزائدة على نصف اليوم الذي اعملوه من كل شهر وهو اربع واربعون دقيقة في مدة
سنة خمسمائة وثمان وعشرون دقيقة وهذه الدقائق ثمان ساعات وثمان واربعون
دقيقة وهذه الجملة خمس يوم وسدسه في كل ثلاثين سنة يجتمع من الانحسار ثلاثون
وهي ستة ايام ومن الاسداس ايضا ثلاثون وهي خمسة ايام فالجموع احد عشر يوما
فمن ههنا تراهم يزيدون في كل ثلاثين سنة احدى عشرة مرة في آخر ذي الحجة يوما
واحد اسمونه الكبيسة لان ذلك اليوم لما حصل من جمع الكسور وكان الكسب
بمعنى العلم فكانه قد طم من الكسور والكبيسة في الحقيقة نعت السنة التي يسرق فيها
ذلك اليوم وتلك السنة في كل ثلاثين سنة هي السنة الثمانية والخامسة والسابعة
والعاشرة والثالثة عشرة والخامسة عشرة والثامنة عشرة والحادية والعشرون
والاربعة والعشرون والسادسة والعشرون والتابعة والعشرون ولما صار ايام ذي
الحجة من السنة الكبيسة ثلاثين يوما صار ايام ثلاثة اشهر ثلاثين يوما ثلاثين يوما وكان
الحاصل من اخذ الشهور على الوجه المذكور ثمانمائة واربع وخمسين يوما وثمان
ساعات وثمان واربعين دقيقة

(اما تاريخ الروم)

وقد قرع جمعك فيما سبق ان التواريخ الباقية بأسرها مبنية على السنة الشمسية
وهي مفارقة اية نقطة فرضت من فلك البروج الى ان تعود الى تلك النقطة بمرورها
الخاصة التي هي من المغرب الى المشرق وذلك الزمان في ارض اديبليموس ومن بعده
من المتأخرين كالمأمون وابن الاعلم والبناني والحامكي ثمانمائة وخمسة
وستون يوما وربع يوم الا كسره وعليه بناء التاريخ الملكي وفي ارض اديبليموس
على بطليموس كابرما حيس ثمانمائة وخمسة وستون يوما وربع يوم بلا زيادة ولا نقصان

وعليه بناء تاريخ الروم والفرس ثم الروميون اصطلموا على ان ايام اربعة اشهر منها
وهي تشرين الاخر ونيسان وحزيران وابلول ثلاثون ثلاثون وايام سبعة منها
وهي تشرين الاول وكانون واذار ويار ووزوآب احدى وثلاثون احدى وثلاثون وايام
واحد منها وهو سباط في ثلاث سنين متوالية ثمانية وعشرون ثمانية وعشرون
وفي السنة الرابعة التي هي الكبيسة تسعة وعشرون لانهم لما اخذوا الشهور
على الوجه المذكور حصل لهم ثلثمائة وخمسة وستون يوما وبقى ربيع يوم اجتمع منه
في مدة اربع سنين يوم واحد زادوه في آخر سباط بخصوصه لانه وان لم يكن آخر
شهورهم لكنه انقصها اياما ووضعت هذا التاريخ بعد مضى اثنتي عشرة سنة من وفاة
اسكندر بن فيليبس الرومي الذي ملك الدنيا كلها وعن النبي صلى الله عليه وسلم
انه سمي بذي القرنين لانه طاف قرى الدنيا شرقها وغربها (اما تاريخ الفرس) فقد كان
من عادتهم ان يؤرخوا بايام ملك تولى امرهم فاذا مضى امر ذلك الملك
ارخوا بايام من قام بامرهم وهكذا الى ان انتهى الامر الى يزيد جرد بن شهر يار بن
بروز وهو لما كان آخر ملوك العجم ولم يكن بعده ملك منهم استمر التاريخ الذي
في اول عمده واشهر بتاريخ يزيد جرد وجعلوا ايام شهره ثلاثين ثلاثين وازدادوا
في آخر ايام ماه وافندارندماه خمسة ايام استرقوها من جميع السنة لانهم
اخذوا الشهور ثلاثين يوما ثلاثين يوما حصل لهم من ذلك ثلثمائة وستون يوما
وبقي خمسة ايام مسترقة وانما لم يجعلوا ازديادها في آخر افندارندماه بعينه
مع انه آخر شهورهم وعند عدم تعيينه انما خصوا بزيادتها ايام من بين سائر شهورهم
لانهم من جهة ما كانوا عليه من الله في كفرهم كانوا يمتنعون ان يكتبوا السنة
يوم واحد كما فعله الحساب والروميون بل كانوا يتركون الكسر الذي هو ربيع يوم
الى ان يجتمع منه في مدة مائة وعشرين سنة شهر ثم يزيدون ذلك الشهر على شهور
سنة بلغ الكسور فيها ثلاثين يوما فتصير تلك السنة ثلاثة عشر شهرا ويسمونها
سهرك ويسمون الشهر الزاد باسم شهر زاد فيزيدون الخمسة المسترقة ايضا في آخر ذلك
فتكون زيادتها علامة له الى طور آخر (من شرح رسالة التوقيم)

معرفت انك قد درك دمام بر جست بطريق تقرب

انجمنه از ماه شد منتهی کن * پنج دیگر فزای بر مران * پس پنج از آن زمنازل شمس *
خانه کبر و جای ماه بدان * (بیوت کواکب) محل وعقریت با بهرام * قوس
و حوتست مشترک برارام * نور و میزان چون خانه زهر است * مرزحل راست جدی
دلومقام تیروز و جوز او خوشه مه سرطان * خانه آفتاب شیره مقام (مدت مکت
آفتاب در بروج) لا و لالب لا و لاشش مه است * دل کط و کط لل شهور کونه است
امام شهر و روی

ودو کانون و پس انکه * شباط اذار و نیشان و یارست * حزیران و غوزوآب و ابلول
* تکم دارند که از من یاد کارست (منازل منحوسه) از منازل که بدین جرخ برین
دارد جای * آنچه شمس است همین است که کفتم خاشاک * شوله و اخیه و تیره
و صرفه دبران * بلده و ذابج و اکلیل و زبانی و سمالک (شهور فارسیه) زفر و ردین
چوبکدشتی مه اردی بهشت اید * بمان خردار و تیرانکه چومر دادت همی باید *
پس از شهر یوز از مهر امان و اذرودی ماه * که بر بهمن جزا افندارند ماهی نیز باید
(اسماء شهر و قبط) توت و پس بابه بعد از آن ها نور * کیم و طوبه آمد و امشیر *
بر قفایر مهات و برموده است * پس بنس و بونه آمد و بر * از شهر و قبط چوبکدشت
ده * آخر ایشان ایوب و مسیری کبر (اعلم) ان قولنا قامل اشاره الى قوة كلام سابق
و قلیتا مل الى ضعفه (حسن جلبي على المواقف) و اذا قيل تأمل بكون معناه
ان في هذا المحل دقة و قامل معناه ان في هذا المحل امر اذا تأمل على الدقة بتفصيل
لان كثرة الحروف تدل على كثرة المعاني وكذا قلیتا مل على زيادة و اذا قيل فيه بحث
معناه اعم من ان يكون في هذا المحل تحقيق او فساد و يحمل على المناسب للعمل
وفيه نظر يستعمل في لزوم الفساد (سعد الدين على المفتاح) الخیر يستعمل على ثلاثة
اوجه الاول ان يكون افعول تفضيل اصله اخير حذف همزته على خلاف القياس
لكنه استعماله والثاني ان يكون مصدرا من خارج خيرا والثالث ان يكون صفة
منبهة تخفيف خبر مثل سيد وسيد وميت وميت حسن جلبي (الصواب)
خلاف الخطأ وهما يستعملان في المجتهدات والحق والباطل يستعملان
في المعتقدات حتى اذا استلنا عن مذهبنا ومذهب من يخالفنا يجب ان نقول
انه خطأ يحمّل الصواب و اذا استلنا عن المعتقدات يجب علينا ان نقول الحق ما عليه
نحن والباطل ما عليه من خالفنا (عناية)

الفصل الخامس عشر

في الفرق بين الكل والكلّي وذلك من اوجه الاول ان الكل من حيث هو كل يكون
موجودا في الخارج واما الكلّي فلا وجود له الا في الذهن الثاني الكل بعد اجزائه
والكلّي لا بعد بجزئياته الثالث الكلّي يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما
بالجزء الرابع ان طبيعة الكل لا تصير هي اما طبيعة الكلّي فانها بعينها تصير جزئية مثلا
الانسان اذا صار هذا الانسان الخامس ان الكل لا يكون كلال لكل جزء وحده والكلّي
يكون كليا لكل جزئي وحده لان الانسان يصدق على الشخص الواحد السادس ان
الكل اجزائه متناهية والكلّي جزئياته غير متناهية السابع ان الكل لابد من حضور
اجزائه معا والكلّي لا يحتاج الى حضور جزئياته جميعا من المباحث المشرقية للامام
الرازي (الفرق بين العام والمطلق) ان المطلق انما يدل على نفس حقيقة الشيء والعام

يدل عليها من حيث تحققها في ضمن جميع جزئياته فالعام لفظ يستغرق جميع ما صلح له
اللفظ بوضع واحد (شيخ زاده) الفرق بين نعم وبلى نعم وضع للجواب بمعنى الاقرار
للسؤال الذي ليس فيه نفي وبلى بمعنى الاقرار للسؤال الذي فيه نفي وبيان ذلك
انه اذا قيل لك اجابه زيد بخوابه نعم واذا قيل الم يأتك زيد بخوابه بلى بمعنى الاقرار قال
الله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم وقال في موضع آخر الم يأتكم نذير
قالوا بلى فان قيل لك أليس بمؤمن بآي تجيب من بلى ونعم فتجيب بلى ليكون معناه انا
مؤمن فان اجبت نعم لا يجوز ذلك وتصير كافر اذا تعدت ذلك بالمعرفة (من هاشم
شيخ زاده) الفرق بين الضدين والتقيضين ان التقيضين لا يرتفعان ولا يجتمعان
كالوجود والعدم والضدين لا يجتمعان ولكن يرتفعان كالسواد والبياض
من شرح المفتاح (اعلم) ان الفرق بين اسم الجنس والجنس ان الجنس يطلق على
القليل والكثير كالماء يطلق على القطرة والجبر واسم الجنس لا يطلق على الكثير بل
يطلق على واحد على سبيل البدل كرجل ورجال فعلى هذا يكون كل جنس اسم جنس
يدون العكس (رضي) والفرق بين النبي والرسول ان النبي بحسب اللغة اما ما خوذ من
النبوة والنبوة بمعنى الارتفاع فيكون فعلا بمعنى الفاعل او من النبي بمعنى الطريق
او من النبأ بمعنى الخبر فهو فعيل بمعنى الفاعل للمبالغة ويحتمل ان يكون بمعنى
المفعول اي اخبره الله بامر الله ثم النبي في الاصطلاح انسان بعثه الله تعالى لتبليغ
ما اوحى وكذا الرسول (كذا في شرح المقاصد) وقال الامام الواحدى في تفسير سورة
الحج الرسول الذي ارسل الى الخلق بارسال جبريل عينا ومجابه شفاها والنبي
من تكون نبوته الم اما او نوما فكل رسول نبي دون العكس واعترض عليه الامام
الثوري في تهذيب الاسماء بان فيه نقصا لصفة النبي فان ظاهره ان النبوة المجردة
لا تكون برسالة ملك وليس كذلك اقول التفرع بقوله فكل رسول الخ يشعر بالمراد
من كون النبوة بارسال الملك وبغيره ونقل الامام اليافعي في اوخر تاريخه عن شيخه
ان الرسول هو الذي يوحى اليه ويرسل الى الخلق ويؤيد بالمعجزات التي تدل على الحق
والنبي غير متصف بهذه الصفات وذكر الشيخ ابن حجر في كتاب الدعوات ان النبي
في العرف المتبأن من جهة الله بامر يقتضي تكليفا فان امر بتبليغه الى غيره فهو رسول
والا فهو نبي غير رسول فاذا قلت فلان رسول تضمن انه نبي واذا قلت فلان نبي
لم يتضمن انه رسول وذكر في شرح المواقف وغيره من الكتب ان الرسول نبي معه كتاب
وشرع والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله اقول فيه
ايجاز الاول انه بشكل يمثل داود عليه السلام اذ له كتاب دون الشريعة ومع ذلك
قد امر بمتابعة الشرع السابق والجواب ان المراد بالكتاب ما يفيد الشرع بقرينة قوله
لا كتاب معه بل امر بمتابعة شرع من قبله الا ترى قول القوفوى شارح الحاوى

في فقه الشافعي والمراد بالكتاب في قوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
التوراة والانجيل لا الزبور ووصف ابراهيم وادريس وشيث عليهم السلام اما كونها
لم تنزل عليهم بنظم او لعدم تضمنها الاحكام وانما هي حكم ومواعظ ان عيسى عليه
السلام لم يدخل في تعريف الرسول على قول من لم يجعله صاحب شريعة (البحث
الثاني) ان صاحب الكشف ذكر ان هذا التفسير غير سديد لان اكثر الرسل لم يكونوا
اصحاب كتاب مستقل كيف وقد نص تعالى ان اسماعيل ولوطا والياس ويونس من
المرسلين ولم يوح اليهم كتاب وكذا والتحقيق ان النبي هو الذي ينبي عن ذات الله وصفاته
وما لا تستقل العقول بدرايته ابتداء بلا واسطة بشر والرسول هو المأمور بذلك
لا صلاح النوع فالنبوة نظرها الى الله تعالى والرسالة الى المبعوث اليهم والثاني وان
كان اخص وجود الا انها مفهومان يفتقران اقول يمكن ان يجاب عنه بان يفتقر
الرسول والمرسل في ان الرسول مخصوص اصطلاحا وعرفا بما ذكر والمرسل عام
للا نبياء جميعا على ما هو مقتضى اللغة نعم رد عليه انه ذكر في معالم التنزيل في قوله تعالى
فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل قال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وموسى
وعيسى اصحاب الشرائع فهم مع محمد عليهم الصلاة والسلام خمسة فالرسول ليس
مخصوصا بالشرعية فانه ذكر هذا القول في مقابلة ان يكون كلمة من للتجنيس
اي البيان وذكر في كذا من التفاسير ان يعقوب عليه السلام من اولي العزم
مع انه قال تعالى (ولقد ارسلنا رسلا من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم
من لم نقصص عليك) والظاهر ان صاحب الشريعة ليس بهذه المشابة والكثرة
(تكملة) قال الله تعالى (فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل) اي اولوا الثبات
والجد منهم فانك من جلهم ومن للتبيين وقيل للتبعيض واولوا العزم اصحاب الشرائع
اجتهدوا في تأسيسها وصبروا على مشاقها لقوله تعالى في آدم (ولم نجعله عزيمة)
ومشاهيرهم نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام وقيل الصابرون على بلاه
الله تعالى كنوح صبر على اذى قومه وابراهيم صبر على النار وذبح ولده ويعقوب
صبر على فقد ولده وذهاب بصره ويوسف على السجن وابوب على الضر وموسى
لما قال له قومه انما ندركون قال كذا ان معي ربي وداود بكى على خطيئته اربعين سنة
وعيسى لم يضع لينة على لينة كذا في تفسير القاسمي وقريب منه ما في الكشف
والتفسير الكبير قال بعضهم كل الانبياء اولوا العزم الا يونس وقيل اصحاب الشرائع
وهم خمسة نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه
كذا في الثعلبي قال ابن عباس اولوا العزم ذروا الحزم وقال الضحاك ذروا الجد والصبر
واختلفوا فيه قال بعضهم لم يبعث الله نبيا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكما عقل
فن للتجنيس لا للتبعيض وقال بعضهم كلهم اولوا العزم الا يونس لانه كانت منه وقال

قوم هم نجباء الرسل المذكورون في سورة الانعام وهم ثمانية عشر قال الكلبي
هم المأمورون بالجهاد وقيل هم ستة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى
عليهم السلام وقال مقاتل هم نوح وابراهيم واسحق ويعقوب ويوسف وايوب
وقال ابن عباس وقتادة هم نوح وابراهيم وعيسى وموسى اصحاب الشرائع فهم
مع محمد خسة عليهم الصلاة والسلام كذا في معالم التنزيل والقول مختار المولى
عبد العزيز شارح الاصول البرزوي الحنفى الى هنا من المجموعة الحفيدة

الفصل السادس

في شرح احوال الانسان من وقت ولادته الى وقت موته وفي عجائب القلب ذهب
اكثر العقلاء الى ان اشرف اعضاء البدن هو القلب وهو الرئيس المطلق لساير الاعضاء
وهو الخاطب في الحقيقة وهو موضع التمييز والاختيار واما ساير الاعضاء فمستخرجة
والدليل عليه الاخبار والقرآن والمعقول الحجة الاولى قوله تعالى في سورة البقرة
قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وقال في سورة الشعراء وانه لتنزيل
رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك فدللت هاتان الايتان بصريحهما
على ان التنزيل والوحى كانا على القلب فوجب ان يكون الخاطب والمكلف هو القلب
والحجة الثانية قوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب او لم يسمع وهو شهيد والاية
دالة بصريحها على ان الذكرى والفهم انما يحصلان بالقلب وتأويل القاء السمع بالجد
في الاستماع حتى يصير سمعه كالشيء الذي التى الى الكلام بلا اضطراب فيه ومن الناس
من قال ان اوفى هذه الاية بمعنى الواو وذلك لان الذكرى لا بد فيها من مجموع الامرين
يعنى كما لا بد فيها من حضور القلب لا بد فيها من القاء السمع لان القلب عبارة عن محل
ادراك الحقائق والقاء السمع عبارة عن الجهد والاجتهاد في تحصيل تلك الادراكات
ومن المعلوم انه لا بد من الامرين معا فكان اوهما بمعنى الواو والجواب ان ما ذكرتم
محتمل لكن يمكن ايضا ابراء الاية على ظاهرها وذلك لان القوى العقلية قسمان
منها ما يكون في غاية السكال والصفاء ويكون مخالف السائر العقول بالكمية والكيفية
اما الكمية فان حصول المقدمات البديهية والحسية والتجربة لها اكثر واما الكيفية
فلان تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق الى النتائج الخفية اسهل بالنسبة اليها
ومثل هذه القوة العقلية يستغنى في معرفة حقائق الاشياء عن التعلم والاستعانة
بالغير الا ان مثل هذا في غاية الندرة واما القسم الثاني وهو الذي لا يكون كذلك
فهو يحتاج في اكتساب العلوم النظرية الى التعلم والاستعانة بالغير والتمسك
بالقانون الصناعي الذي يعصمه من الخلل والزلل اذا عرفت هذا فقولنا ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب اشارة الى القسم الاول وانما ذكر القلب بلفظ التنكير
ليدل ذلك على السكال التام بدليل قوله تعالى (ولتجدنهم احرص الناس على حياة)

اي على حياة عظيمة طويلة المدة فكذا همنا قوله لمن كان له قلب ككامل في قوة
الادراك العظيم الذخيرة في الاستعداد لمعرفة الحقائق واما قوله تعالى او التي السمع
وهو شهيد فهو اشارة الى القسم الثاني الذي يقتدر الى الكسب والاستعانة بالغير
وهذا من الاسرار التي عليها بناء اصل العلم المنطقي وقد لاح بتوفيق الله تعالى
في هذه الاية ولما كان القسم الاول نادرا جدا وكان الغالب هو القسم الثاني لاجرم
اكثر السك في اكثر الايات بالطلب والاكتساب فقال أفلم يسمروا في الارض فتكون لهم
قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها فان قوله أفلم يسمروا في الارض حدث على الطلب
والجهد في الكسب وقال صاحب المنطق ان القسم الاول وان كان غنيا عن
الاستعانة بالمنطق الا انه نادرا جدا والغلبة للقسم الثاني وكما هم محتاجون الى المنطق
فانظر الى هذه الاسرار العميقة كيف تجدها مندرجة في الفاظ القرءان الحجة الثالثة
الايات الدالة على ان استحقاق الجزاء ليس الاعلى ما في القلب من المساعي فقال
لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم (وقال ابن بقال
الله لحومها ولادماؤها ولكن يناله التقوى منكم) ثم بين تعالى في آية اخرى
ان التقوى في القلب فقال اولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى وقال وحصل
ما في الصدور الحجة الرابعة قوله تعالى حكاية عن اهل النار (وقالوا لو كنا نسمع او نعقل
ما كنا في اصحاب السعير وستعرف ان العقل في القلب وان السمع منفذ اليه الحجة
الخامسة قوله تعالى ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا ومعلوم
ان السمع والبصر لا فائدة فيهما الا ما يؤديانه الى القلب فكان السؤال عنهما
في الحقيقة سؤالا عن القلب ونظيره قوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور
ومعلوم ان خيانة الاعين لا تكون الا بما يفسره القلب عند التدقيق والنظر الحجة
السادسة قوله تعالى وجعل لكم السمع والابصار والافئدة قليلا ما تشكرون
نخص هذه الثلاثة بالزام الحجة بسببها واستدعاء الشكر عليها وقد قلنا لا طائل
في السمع والابصار الا بما يؤديان الى القلب ليكون القلب هو القاضي فيه والحكام
عليه الحجة السابعة قوله تعالى واقدمكم لهم فيها ان مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا
وابصارا وافئدة فما اغنى عنهم سمعهم ولا ابصارهم ولا افئدتهم من شيء فجعل
هذه الثلاثة تمام ما لزمهم من مجتبه والمقصود من ذلك هو الفؤاد القاضي فيما
يؤدي اليه السمع والبصر الحجة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم
وعلى ابصارهم فجعل العذاب لازما لهذه الثلاثة ونظيره قوله تعالى لهم قلوب
لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها) وجه الاستدلال
بهذه الاية ان المقصود منها ان لا يعلم لهم اصلا ولو ثبت العلم في غير القلب كتبانه
في القلب لم يتم الغرض الحجة التاسعة انه تعالى كما ذكر الايمان في القرءان اضافة

الى القلب فقال تعالى من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال تعالى
الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقال تعالى كتب في قلوبهم الايمان وقال
ولما دخل الايمان في قلوبكم فثبت ان محل هذه الما راف هو القلب واذا كان كذلك
كان محل الارادات هو القلب لان الارادة مشروطة بالعلم واذا كان محل الارادة
والعلم هو القلب كان الفاعل هو القلب الحجة العاشرة محل العقل هو القلب واذا كان
كذلك كان المكلف هو القلب انما قلنا ان محل العقل هو القلب لقوله تعالى
افلم يسروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب
لا يعقلون بها وقوله تعالى ولهم قلوب لا يفقهون بها وقوله تعالى ان في ذلك لذكرى
لمن كان له قلب اى عقل اطلق على العقل اسم القلب لان القلب محل العقل وايضا
فانه تعالى اضاف اضداد العلم الى القلب فقال في قلوبهم مرض ختم الله على قلوبهم
وقالوا قلوبنا غفل بل لعنهم الله بكفرهم يحذر المناقون ان تنزل عليهم سورة تنبهم
بما في قلوبهم ويقولون بالسذم ما ليس في قلوبهم كلابل ران على قلوبهم اذ لا يدرون
القرء ان ام على قلوب اقفالها فانها لا تعمى الابصار واكن تعمى القلوب
التي في الصدور فذات هذه الآيات على ان موضع الجهل والغفلة هو القلب فوجب
ايضا ان يكون موضع الفهم والعقل هو القلب (واما الخبر) فاروى عن نعمان بن بشير
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ألا ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح
الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب وهذا تصريح بان الفاعل
هو القلب وباقي الاعضاء تابع له ويرى ان اسامة لما قتل الكافر الذي قال
لا اله الا الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تقتله قال لانه قال هذه الكلمة
من الخوف فقال هلا شقت عن قلبه وهذا يدل على ان محل المعرفة هو القلب وكان
عليه السلام يقول يا مقلب القلوب ثبت قلمي على دينك وهذا يدل على ان المقصود
الاصلي هو القلب (واما المعقول) فاعلم ان هذه المسئلة مما عظم اختلاف الفلاسفة
فيها فزعم ارسطاطاليس ان النفس واحدة وله افعال ثلاثة الفكر والغضب والشهوة
فهذه صفات ثلاث لجوهر واحد هو النفس والمتعلق الاول للنفس هو القلب
ومنه تتعدى القوى النفسانية الى سائر الاعضاء وزعم بقراط وافلاطون وجالينوس
انها تقوم ثلاث كل واحدة منها مستقلة بنفسها ولكل واحدة منها عضو على حدة
فعدن النفس المفكرة هو الدماغ وعدن النفس الغضبية هو القلب وعدن النفس
الشهوانية هو الكبد واعلم ان القرء ان والحديث يطابقان لقوله ارسطاطاليس ونحن
نورد هذه المسئلة في هذا المذام على سبيل الاستقصاء فتقول اثبات صحة ما ذهب
اليه ارسطاطاليس يتوقف على اثبات مقامين احدهما بيان ان النفس واحدة
والثاني بيان ان العضو الرئيس على الاطلاق واحد وهو القلب اما المقام الاول

وهو بيان ان النفس واحدة فتحن ههنا بين مقامين اما ان تدعى البدنية
واما ان تدعى الاستدلال اما دعوى البدنية فهو ان المراد من النفس ما يشترك احد
الى ذاته الخاصة بقول انا وكل احد يعلم بالضرورة انه اذا اشار الى ذاته الخاصة
بقوله انا فان ذلك المشار اليه شيء واحد غير متعدد فان قيل لم لا يجوز ان يكون
المشار اليه لكل احد بقوله انا فان كان واحدا الا ان ذلك الواحد يكون مركبا من ثلاثة
اشياء وهو القوة المفكرة والغضبية والشهوانية والجواب هذا باطل وذلك لان البدنية
العقلية حاكمة باقية اشتهت وغضبت وتفكرت اذا قلت انا اشتهت انا غضبت انا تفكرت
فال موضوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد دائما وقع في المحول كما اني اذا قلت
هذا الجسم حلو واسود وبابس فال موضوع في هذه القضايا الثلاث شيء واحد والتعدد
واقع في المحولات واذا كان هذا معلوما بالضرورة علمنا ان الجوهر واحد
بالذات متعدد في الصفات واما على طريقة الاستدلال فيدل على صحة قولنا
وجود الحجة الاولى ان الغضب حالة نفسانية تحدث عند دفع المناق والشهوة حالة
نفسانية تتولد عند جلب الملائم ودفع المناق وجلب الملائم مشروط بالشعور بكون
الشيء ملائما ومنافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمناق على سبيل الاختيار
واقصد لان القصد الى الدفع والجذب مشروط لا محالة بالشعور بالشيء المحكوم عليه
بكونه دافعا للمناق على سبيل الاختيار لا بد وان يكون شاعرا بكونه منافيا
فالادراك والغضب صفتان من صفات شيء واحد وكذا القول في الشهوة فثبت
بهذا البرهان القاطع ان التفكير والغضب والشهوة صفات ثلاث لذات واحدة
الا انها صفات متباينة الحجة الثانية انا اذا فرضنا مبادئ يكون كل واحد منها مستقلا
بفعله الخاص امتنع ان يكون اشتغال احدهما بفعله الخاص به مانعا للآخر
من الاشتغال بفعله الخاص بذلك الآخر واذا ثبت هذا فلو كانت القوة المفكرة مبدءا
مستقلا بنفسها وكذا القوة الشهوانية والغضبية وجب ان لا يكون اشتغال القوة
الغضبية بفعالها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعالها او بالعكس لكن التالي
باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنع من الاشتغال بالغضب
والانصبابه اليه فعلمنا ان هذه الامور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة بانفسها بل هي
صفات لجوهر واحد فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر باحد هذه الافعال مانعا له
من الاشتغال بالفعل الاخر الحجة الثالثة انا اذا ادركت شيئا فقد يكون الادراك سببا
لحصول الشهوة وقد يكون سببا لحصول الغضب فلو كان الجوهر المدرك مغاير للجوهر
الذي يغضب وللجوهر الذي يشتهي فحين ما ادرك صاحب الادراك لم يكن
من هذا الادراك الاخر ولا خيرا عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب فوجب
ان لا يترتب على ذلك الادراك حصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل

هذا الترتيب علمنا ان صاحب الادراك بعينه هو صاحب الشهوة وهو صاحب الغضب
فهذا اجل ما يحتاج به على وحدة النفس واجتصاصها على تعدد هذه النفوس فقالوا رأينا
النفس الشهوانية حاصلة في النباتات بدون النفس الغضبية ورأينا النفس الغضبية
حاصلة في الحيوان بدون النفس النطقية ثم رأينا هذه الآثار الثلاثة حاصلة في الانسان
فعلمنا ان كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه منفرد بذاته والجواب ثبت
في اصول المعقولات ان الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في آثار متساوية اذا ثبت
هذا فنقول من الجائز ان تكون النفس الانسانية مساوية للنفس النباتية في افعال
التغذية والنمو وان كانتا مختلفتين في الماهية ومن الجائز ان تكون النفس الانسانية
مساوية للنفس البهيمية في فعل الغضب وان كانتا مختلفتين في الماهية وعلى هذا يكون
جوهر النفس الانسانية واحدا بالذات الا انها مبدأ لافعال ثلاثة احدها النطق
ولا يشاركها فيه سائر النفوس وثانيها الغضب ويشاركها فيه البهجة فقط وثالثها الشهوة
ويشاركها فيه البهائم والنبات فان قالوا النفس الواحدة كيف تكون مصدر الافعال
مختلفة قلنا لم يجوز ذلك لاسيما عند حصول الآلات المختلفة فهذا هو البيان
المختص في وحدة النفس وهو اقوى مما كتب جالينوس فيه المجلدات اما المقام الثاني
في بيان ان العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب فنقول اننا قد بينا فيما تقدم ان المني
اذا وقع في الرحم صار كالكرة ولتجتمع فيها الاجزاء الهوائية والنارية وتصبح مادة
الارواح وتجتمع الاجزاء المائية والارضية وتحيط بتلك الكرة لتكون صوتا لها
والمنافع من التحلل وذلك الموضع المتوسط الذي اجتمعت فيه تلك الاجزاء اللطيفة
هو الموضع الذي اذا تمت خلقته كان قلبا في هذا الطريق عرفنا ان اول عضو يتكون
هو القلب واذا كانت النفس واحدة كان تعلقها الاول بالقلب ثم بواسطة القلب
يسرى اثرها الى سائر الاعضاء فثبت ان العضو الرئيس على الاطلاق هو القلب
هذا هو الكلام المعقول عليه في اثبات هذا المطلوب وههنا وجوه اخرى اقناعية
ونحن نذكرها الحجة الاولى ان العقلاء يجدون الفهم والادراك والعلم في ناحية
القلب فعلمنا ان القلب محل العلم قال جالينوس سلم ان القلب محل للغضب فاما انه
محل العلم فممنوع وجوابه ان الغضب دفع المناق في ودافع المناق في شعور يكونه منافيا
فوجب ان يكون القلب محل العلم والشعور الحجة الثانية ان النفس هي الحساسة
المتحركة بالارادة فاذا تعلق بالقلب فلا بد ان تفيد الحس والحركة الارادية فيكون
القلب منبععا للحس والحركة الارادية الحجة الثالثة ان الحس والحركة الارادية
انما يحصلان بالحرارة اما البرودة فعائقة عنهما والقلب منبع الحرارة والدماء
للبرودة فجعل القلب مبدأ للحس والحركة الارادية اولى من جعل الدماغ مبدأ لهما
الحجة الرابعة كل احد اذا قال انا فانه يشير بقوله انا الى صدره وناحية قلبه وايضا

اذا قال الرجل العاقل انا فعلت كذا وانا اقول كذا يضع يده على ناحية قلبه وهذا
دليل يدل على ان كل احد يعلم بالضرورة ان المشار اليه بقوله انا موجود في القلب
لا في الدماغ (الحجة الخامسة) اظهر ان النفس الشاطقة النطق فوجب ان يكون
معدن النفس الشاطقة هو الموضع الذي ينبعث منه النطق لكن النطق والكلام
انما ينبعث من القلب لان الصوت انما يتولد من اخراج النفس وادخال النفس
واخراجه فعل القلب وذلك لان المقصود من ادخال النفس ترويح حرارة القلب
والمقصود من اخراجه دفع الحرارة المحترقة واذا كان ادخال النفس واخراجه مقصودا
للقلب بالذات كان اسناد هذا الفعل الى القلب اولى من اسناده الى الدماغ الذي
لا حاجة به اليه البتة فثبت ان اخراج النفس فعل القلب والصوت انما يحدث من
اخراج النفس فثبت ان فاعل الصوت هو القلب قال جالينوس الصوت لا ينبعث من
القلب بل من الدماغ ويدل عليه وجوه الاول ان الآلة الاولى للصوت هي الحنجرة
بدليل انك اذا خرقت قصبة الرئة اسفل من الحنجرة لم تسمع لذلك الحيوان بعد هذه
الحالة صوتا فثبت ان آلة الصوت هي الحنجرة وهي مؤلفة من ثلاثة غضاريف
وهذه الغضاريف تتحرك بعضلات كثيرة وتلك العضلات انما تتحرك باعصاب
ناشئة من الدماغ فثبت ان فاعل الصوت هو الدماغ والثاني اننا نرى عصبات البطن
تتمدد عند التصويت بالصوت العنيف واما القلب فانه لا يناله التعب عند التصويت
والثالث ان القلب اذا كسفت عنه ثم قبض عليه لم يبطل من الحيوان صوته
وان كسفت عن الدماغ ثم حفظ بطل في الحال صوت ذلك الحيوان فثبت ان مبدأ
الصوت هو الدماغ لا القلب والجواب اننا بينا بالحجة القوية ان مبدأ الصوت هو القلب
اقصى ما في الباب ان الدماغ يعين عليه الا ان هذا لا يقدح في قولنا (الحجة السادسة)
ان القلب موضوع في موضع يقرب ان يكون وسطا من البدن والعضو الرئيس يليق
به ذلك حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل الى جميع اطراف البدن على القسمة
العادلة والدماغ موضوع في اعلى البدن وذلك ينافي هذا المقصود (الحجة السابعة)
ان الناس يصفون القلب بالذكاء فيقولون قلب ذكي وقلب بليد قال جالينوس الناس
اذا وصفوا انسانا بان له قلبا قويا فخرادهم منه الشجاعة واذا قالوا فلان لا قلب له فالمراد
منه الخبيث والجواب ان هذا يدل على ان القلب موضع الغضب وهذا لا ينافي ان يكون
القلب موضع الفهم والعلم والله اعلم واحتج جالينوس على ان موضع الادراك هو
الدماغ بوجوه الحجة الاولى هي ان الدماغ منبت العصب والعصب آلة الادراك
وما كان منبتا لآلة الادراك وجب ان يكون معدنا لقوة الادراك فهذه مقدمات
ثلاث اما المقدمة الاولى وهي ان الدماغ منبت للعصب فالدليل عليه ان الاعصاب
الكثيرة انما توجد في الدماغ واما القلب فانه لا يوجد فيه الاعصبة صغيرة واذا كان

كذلك وجب ان يكون الدماغ منتبها للاعصاب واما المقدمة الثانية وهي ان الاعصاب آلة الحس والحركة فالدليل عليه انك اذا كشفت عن عصبه وشددتها وجدت ما كان اسفل من موضع الشد يبتدل عنه الحس والحركة وما كان اعلى مما يلي جانب الدماغ لا يبتدل عنه قوة الحس والحركة وهذا يدل على ان آلة الحس والحركة هو العصب واما المقدمة الثالثة وهي انه لما كان الدماغ منتبها لآلة الحس والحركة وجب ان يكون معدنا لهما فالدليل عليه انه اذا كان قوة الحس والحركة انما يصلان من الدماغ الى جميع اطراف البدن بواسطة هذه الاعصاب النابتة من الدماغ فثبت ان المنبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ واعلم ان اعصاب ارسطاطاليس اجابوا عن هذه الحجة من وجهين الاول قالوا لا نسلم ان الدماغ منتبث العصب اما دليل جالينوس على ذلك وهو ان الاعصاب كثيرة قوية عند الدماغ وقليلة صغيرة عند القلب فقد اجابوا من وجهين الاول ان هذه المقدمة الواحدة غير منتجة للمقصود بل لابد من ضم مقدمة اخرى اليها وهي ان القوة والكثرة انما تكون عند المبدأ والصغر والقلة عند غير المبدأ الا ان هذه المقدمة غير برهانية بل هي متبوضة من وجوه الاول ان العصب المجوفة تكون دقيقة عند المنبت فاذا دخلت الموضع الذي تتكون الحديقة فيه تغلظ تلك العصب وتتسع وهذا نقض على هذه المقدمة الثانية ان الحبة التي يتولد منها ساق الشجر تكون اصغر بكثير من ساق الشجرة فلم لا يجوز ان تكون العصب الصغيرة التي في القلب كالخبة التي تنشعب منها الاعصاب الكثيرة في الدماغ الثالث لو صح دليل جالينوس لوجب ان يقال ان مبدأ العروق الضواري هي النسج الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ لا القلب لان في تلك النسجة من العروق الضواري عدد لا يحصى وهو في غاية المشابهة لعروق الشجرة الوجه الثاني في الجواب سلمنا ان الكثرة والقوة لا تحصلان الا عند المبدأ لكن لا نزاع في ان القلب منتبث الشرايين وهي من جنس اجرام الاعصاب فيمكن ان لا تنبت الاعصاب الا منها انما قلنا ان العروق من جنس الاعصاب وذلك لان اجرام العروق تنفرق وتنقسم الى الشظايا اللينة التي لا حس لها وهي يعض لدنة عديمة الدم صلبة غير حساسة في نفسها والاعصاب كذلك في جميع الصفات والدليل على ان الاعصاب غير حساسة في نفسها انك اذا شددت العصب برباط شداقوا صار ما هو اسفل من موضع الشد عديم الحس وذلك يدل على ان العصب غير حساس في نفسه وانما يجري اليه الحس من موضع آخر فثبت ان العروق والاعصاب مشاركة في هذه الصفات والاحوال فلما ان العروق والاعصاب من جوهر واحد واذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه العروق الضواري لما انقسمت وزشعت ودقت وصغرت ونفذت في الدماغ التفت بعضها على البعض وانضمت

اجزاؤها واتصلت وصارت على شكل الاعصاب وتحقيق القول فيه ان هذه الشرايين حين ما انفصلت عن القلب كان يحتاج اليها لتكون حاملة للدم والروح الى جوهر الدماغ فلما صغرت ونفذت في جوهر الدماغ وحصل هذا المقصود حصل الاستغناء عنها فلا جرم صرفت الى غرض آخر وهو ان ازيل عنها وصف التجويف وانضمت تلك الشظايا بعضها الى بعض وصارت على اشكال الاعصاب فهذا الطريق صارت العروق اعصابا ولما كان منتبث العروق هو القلب لا جرم كان منتبث الاعصاب ايضا هو القلب بهذا الطريق اجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين الاول قال الدليل على ان الاعصاب ليست من جنس العروق وجوه الاول ان الشرايين نابضة والاعصاب ليست بنابضة الثاني ان الشرايين مجوفة والاعصاب ليست بمجوفة الثالث ان الشرايين محتوية على الدم بدليل انها اذا نقيت جلب ذلك الثقب على صاحبه من انفجار الدم امر اصعبا والعصب كله لادم له الرابع ان الشرايين مؤلفة من طبقتين احدهما تنحل الى اجزاء ذاهبة في العرض على الاستدارة والاخرى تنحل الى اجزاء تذهب على الاستقامة في الطول واما العصب فهي تنحل الى ليف ايض عديم الدم ذاهب على الاستقامة في الطول الخامس انك اذا شددت العصب حصل عدم الحس والحركة الارادية ولا يبتدل منه حركة النبض وان شددت الشريان يبتدل النبض ولم يبتدل الحس والحركة السادس ان العصب قديم من فعله كثيرا والشريان فعله دائم وهو النبض فثبت بهذه الوجوه ان الشرايين ليست من جنس الاعصاب الوجه الثاني من الجواب عن هذا الكلام قال ان اصل الشريان المتولد من القلب ينقسم الى قسمين قسم يصعد الى جانب الرأس وقسم ينزل الى اسفل البدن والقسم النازل الى الاسفل لا شك انه ينقسم وينتفرق الى العروق الدقاق ثم انها بعد دقتها صارت اعصابا فوجب ان يكون الحال في الشرايين الداخلة كذلك اجاب اصحاب ارسطاطاليس فقالوا اما الجواب الاول فضعيف لان الصفات المذكورة للشرايين انما تكون باقية قبل نفوذها في جوهر الدماغ فلم قلتم ان هذه الصفات تبقى والذي يدل عليه ان الروح الدماغية لا شك انه كان متولدا في القلب ثم انه تصاعده من القلب وبقي في النسجة المتولدة تحت الدماغ مدة ثم انه نفذ في الدماغ فحدث له حال كونه في الدماغ احوال وصفات ما كانت حاملة حين كان في القلب فلم لا يجوز ان يكون الحال في الشرايين كذلك وهو ان الصفات المذكورة للشرايين كانت حاملة لها قبل نفوذها في جرم الدماغ اما بعد نفوذها في جرم الدماغ وتنقسمها وتصغرها في الغاية فانه اثر فيها جرم الدماغ وقلبيها عن طبيعتها فصارت في الصورة والخلقة شيئا آخر فهذا الاحتمال لا يبتدل بما ذكره جالينوس واما جوابه الثاني فهو ايضا ضعيف وذلك لان الروح القلبي لما صعد الى الرأس في الشرايين الصغيرة

نزل ايضا الى اسفل ابدن في الشرايين الصغيرة ثم ان الجزأ الصاعد الى الرأس تغير
عن حالته بسبب اختلاطه بجرم الدماغ والجزء النازل الى اسفل لم يتغير عن حالته
التي لم لا يجوز ان يكون الحال في اجرام الشرايين كذلك فهذا تمام الكلام على حجة
جالينوس على ان الدماغ منبت العصب واحتج ارسطاطاليس على ان منبت
العصب هو القلب فقال الحركة الارادية لا بد وان تكون بالصلابة وقوة الدماغ
ليس لجرمه شيء من الصلابة والقوة واما القلب ففيه انواع من الصلابة منها ان لجمه
قوى شديد صلب اصاب من سائر اللحوم ومنها ان فيه من الرباطات العصبية مقداراً
كثيراً ومنها انه بسبب كثرة حركته لا بد وان يكون اقوى جرماً واذا كان كذلك
كان جعل القلب منبتاً للعصاب التي هي الالات للحركة القوية اولى من جعل
الدماغ منبتاً لاجاب جالينوس عنه من وجهين الاول انه في كلامه على المقدمة
القياسية والحس دل على ان المنبت هو الدماغ والقياس المعارض للحس لا يلتفت
اليه والثاني ان المتولى لتحريك الاعضاء ليس هو العصب فقط بل العضل والعضلات
مركبة من الاعصاب والرباطات والاعشية واللحوم وهي مستندة الى الاعضاء الصلبة
والاعصاب تفيد لها الحس والقوى على الحركة واما ما يحتلظ بها من الرباطات
والاعشية فيفيدها الشدة والقوة على الحركة والامن من الانقطاع وعلى هذا التقدير
لا يمنع كون الدماغ منبتاً للاعصاب اجاب اصحاب ارسطاطاليس عن الاول بان
الحس لم يدل الا على كثرة الاعصاب وقوتها عند الدماغ وقد بينا ان هذا القدر
لا يدل على كون الدماغ منبتاً للاعصاب واما الثاني فضعيف ايضا لان جالينوس
استدل بغلظة العصب وكثرته على تولده منه وارسطاطاليس عارض هذا فقال
ان هذا الوجه يدل على قولكم كون الدماغ لنا والعصب قويا علما يمنع من تولده
منه بل كون العصب قويا صلبا مع كون القلب قويا صلبا يدل على ان العصب
اصل نابت من القلب فقط كلام جالينوس بالكيفية والله اعلم (النوع الثاني)
من الجواب عن شبهة جالينوس سلمنا ان الدماغ منبت للعصب الذي هو آلة الحس
والحركة لكن لم قلتم انه يلزم من هذا كون الدماغ معدن لقوة الحس والحركة بانه انه
لا يبعد ان تكون قوة الحس والحركة متولدة في القلب الا ان الدماغ يرسل الى القلب
آلة نابتة منه ليستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب واذا كان هذا
الاحتمال قائماً سقط كلام جالينوس بالكيفية الحجة الثانية لجالينوس على ان معدن
القوة المدركة ليس هو القلب وهذا احسن دلائله انه لو كان قوة الحس والحركة
الارادية تنفذ من القلب الى الدماغ لكنا اذا شدنا العصبه بحيط شدا قويا وجب
ان يبقى الحس والحركة في الجانب الذي يلي القلب وان يطل من الجانب الذي يلي الرأس
لكن الامر بالصدق فعلنا ان قوة الحس والحركة تجري من الدماغ الى القلب ولا تجري

من القلب الى الدماغ وهذه الحجة لا يحتاج فيها الى المقدمات الكثيرة المذكورة في الحجة
الاولى والجواب لم لا يجوز ان يقال ان الروح القلبي يكون في غاية الحرارة فاذا كان
يشبه وبين الدماغ من هذه فتوح وصل تبريد الدماغ الى القلب فاعتدل واستعد لقبول
قوة الحس والحركة فاما اذا نسب ذلك المسالك وانقطع عن القلب اثر الدماغ فلا جرم لم
يقم استعداد قبول قوة الحس والحركة فبطلت هذه القوة من الجانب الذي يلي القلب
الحجة الثالثة لجالينوس ان الحكيم والاطباء اتفقوا على ان الحامل لقوة الحس والحركة
جسم لطيف ناخذ في الاعضاء وهو الروح فاذا كان كذلك فالدماغ يكونه مبدأ لهذا
الروح اولى من القلب وذلك لا ينافي في الدماغ مواضع خالية فتلك المواضع الخالية
تصلح لان تتولد فيها تلك الارواح واما القلب فليس كذلك لان التجويف الايمن منه
مملوء من الدم واما الشبهة في التجويف الايسر فانه يعتقد انه مملوء من الروح
قال جالينوس وامن الامر كذلك فان القلب اذا كشف عنه وبرز من غير ان تثقب
وتحرق اغشيته لم يميت الحيوان بهذا السبب بل قد يثبت مدة طويلة تلبس به يبدل
وتفترأ به بعينه وهو مكشوف فتعرف كيف ينضه في هذه الحالة ليس اوى ينضه
قبل ان يكشف عنه ولكن بشرط ان يقع هذا التشرعج في موضع لا يكون هو آفة
يلد التلايد القلب فانه لو رد لصار النبض ضعيفاً بطيئاً متفاوئاً اذا عرفت هذا
فبقول انا اذا غررنا الابر في غشاء هذا التجويف الايسر سال في الحال منه دم
ولو كان هذا مملوءاً من الروح لوجب ان لا يسيل منه الدم البتة ولو كان هذا التجويف
في بعضه روح وفي بعضه دم لوجب ان يخرج الروح اولاً ثم يسيل الدم بعده وعلى هذا
التقدير فكان يجب ان لا يسيل الدم في الحال فاما سال في الحال علمنا ان التجويف
الايسر مملوء من الدم وايضا الحيوان الذي مات فجاء في التجويف الايسر من تجويف
قلبه على الدم واما الدماغ فان جرمه من رده فلا يمنع ان يحصل في تلك العضون اجزاء
الروح والجواب ان هذه الحجة في غاية الضعف لانها ان صحت فهي تدل على انه ليس
في القلب روح اصلاً وجالينوس لا ينافي في كون القلب معدن الارواح الحيوانية
ويسلم ان الروح الدماغي هو الذي يصعد من القلب الى الدماغ وصار ههنا روحاً حاملاً
لقوة الحس والحركة الحجة الرابعة لجالينوس ان العقل اشرف القوى فوجب ان يكون
مكانه اشرف الامكنة واشرف الامكنة اعلاها فوجب ان يكون مكان العقل
هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذي سكن القصر الاعلى وايضا الحواس محيطه
بالرأس كانتها خدم الدماغ وواقفة حوله على من اتىها الاثقة بها وايضا محل
الرأس من البدن مكان السماء من العالم فيكون السماء منزل الروحانيات فكذلك
الدماغ وجب ان يكون منزل العقل الذي هو روحاني هذا البدن والجواب
ان ما ذكرناه من الدلائل اليقينية لا تعارضها هذه الافتعائيات فهذا آخر الكلام

المنفع في هذه المسئلة وكنت قد طالعت كتاب آراء بقراط وافلاطون وهو كتاب طويل والمقصود منه هذه المسئلة فتعبت في تلخيص ابحاثه وضممت اليه اشياء كثيرة من المعقولات ثم خفت من ان يضع ذلك مني فكنته في هذا المكان اثلا يضيع وبالله التوفيق (المسئلة الثانية) في شرح احوال القلب الذي يدل على شرف القلب وجوه الاول ان المقصود من خلق الانسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وخدمته وذلك لانه تعالى قال (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فبين ان المقصود من الخلق هو العبادات ثم قال في آية اخرى المقصود من العبادات هو المعرفة والاختلاص اما المعرفة فقوله لموعى عليه السلام واقم الصلاة للذكرى واما الاختلاص فقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فظهر ان لب القلب ومقصود المقصود انما هو معرفة الله تعالى ثم انك قد عرفت ان محل هذه المعرفة هو القلب فبينت في الاصول ان المقصود من خلق العالم هو القلب الثاني انه ثبت في الروايات ان اول ما خلق الله جوهرة ثم نظر اليها بعين الهيبة فصارت ما تسمي سبط الحرارة عليها فارفع منها زبد وعلاء دخان فخلق الارض من الزبد والسموات من الدخان فنقول انه تعالى خلق تلك الجوهرة شيئا واحدا وسله من العدم الى الوجود فكل ما وجد من المخلوقات فهو سلالة المعدومات ثم سل من ذلك المخلوق السموات والارض لانه قال كانتا رتقا ففتقناهما وهذا هو السلالة الثانية ثم سل من الارض قبضة تراب آدم عليه السلام كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وهذا هو السلالة الثالثة ثم سل من جسد آدم قلبه وكان هذا هو السلالة الرابعة ثم جعل القلب سرير المعرفة فظهرت تلك الحكمة المطاوعة في رابع السلالات اعلم انه الشئ المعظم من جميع المخلوقات وعند هذا اظهر ان جسم الانسان منقسم الى قسمين الى الهيكل الظاهر في الصورة والى المضغة الباطنة وهي القلب الذي هو سرير معرفة الله تعالى فالقلب تبع الهيكل الظاهر في الصورة والهيكل الظاهر تبع القلب في المعنى ولما جعل الهيكل تبعاً للمضغة الباطنة علم انك ما خلقت لاجل هذا الظاهر بل لاجل ان تطلب من هذا الظاهر باطنا ومن هذا الشاهد غائبا ومن هذا المحسوس مفعولا فظهر بما قلنا ان المقصود الاصيل هو القلب وخصته هو كل البدن وخصن البدن هو كل الارض وخصن الارض هو كل السموات وخصن كل السموات عالم الممكيات والكل منصرف في قبضة قدرته ونفاذ اكبره اذا عرفت هذا فنقول القلب له اسمان في القرءان احدهما القلب والثاني الفؤاد قال تعالى كتب في قلوبهم الايمان لهم قلوب لا يفقهون بها وقال ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقال واقدتهم هو وقال فاعلم ان الله الموقدة التي تطلع على الاقدار ثم تقول يحتمل ان يكون الفؤاد انما يلجج هذه المضغة والقلب اسمها لجزء مخصوص منه

ونسبته الى كل هذه المضغة كنسبة العين الى الهيكل الظاهر والشئ يكون اسما للشئ الذي نسبته الى عين هذه المضغة كنسبة النقطة الناطقة الى العين وتلك النقطة هي المسماة بسويداء القلب فهذه السويداء بالنسبة الى العين الباطنة كسواد العين بالنسبة الى العين الظاهرة والسبب في ان الابصار الظاهرة تحصل بالسواد والبصيرة الباطنة تحصل بالسويداء وجهان الاول ان الابصار تجري مجرى النور والسواد من جنس الظلمة فالسواد والابصار كالمضادين واطهار احدا الضدين من الاخر ادل على القدرة والحكمة الثاني ان يكون الانتهاء على وفق الابتداء فكما ان في الابتداء يظهر نور الوجود من ظلمة العدم بايجاد الحق سبحانه وتعالى فكذلك في الانتهاء يظهر نور البصر والبصيرة من ظلمات سواد العين وسويداء القلب ليكون المبدأ والغاية دالين بقرائن الاحوال وشواهد المقال على تحقيق قوله فائق الاصباح فعند هذا اظهر ترتيب عجائب الظاهر والباطن اما الظاهر فادله الهيكل الظاهر ثم العين ثم الناطقة ثم النور الباصر الموجود في النقطة الناطقة واما الباطن فالقواد وهو اسم تمام هذه المضغة ثم القلب ثم النقطة الناطقة وهي سويداء القلب ثم نور البصيرة اذا عرفت هذا فنقول ان الابصار في العالم الظاهر توقف على شرائط وتلك الشرائط بعينها معتبرة في ادراك البصيرة الشرط الاول للابصار ان لا يكون المبصر في غاية الجلاء ولا في غاية الخفاء اما الذي في غاية الجلاء فكما الشمس فان العين تصير فيها فلا تقدر على ابصارها باتمام الكمال واما الذي في غاية الخفاء فكما الذرة فكذا العقل مدركات هي في غاية الجلاء والعظمة ومدركات هي في غاية الخفاء والصغر اما الاشياء التي في غاية الجلاء والاشراق فهو جلال الله تعالى وكبريائه وبلية عظيمة الارواح العالية المقدسة فنور سويداء القلب يخرق في هذه الحضرات فلا يصل اليها واليه الاشارة بقول من قال سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنهما كمال نوره واما الذي في غاية الخفاء فكذلك تفاصيل الاحوال وجريان المحدثات اما تفاصيل الاحوال فقوله وننشئكم فيها لا تعلمون فان النقطة حين ما تقع في الرحم الى ان تنفصل جنينا لها في كل لحظة حالة وفي كل لحظة صفة الا ان التفاتوت بين العظمتين مما لا يصل اليه عقول البشر واما جريان المحدثات فهو انه تعالى ملاذ كرم من الحيوانات الاتعام فقال والانعام خلقها لكم فيها ذنوب ومنافع ثم قال بعد ذلك والخيول والبغال والحمير لربكم فيها ذنوب ثم قال ويخلق ما لا تعلمون والمعنى انه لا يمكنكم ان تحيطوا بعلم تفاصيل احوال جميع الحيوانات لكثرتها واختلاف احوالها وبالجمل فالحقول فاصرة عن معرفة الاوائل والاواخر ونظيره ان العقول مصيرة في مبداء الخلق والايجاد وفي منتهى الاعداد والافتناء بل العقول لا سبيل لها الى معرفة الازل والابد فان كل ما يتخضره في ذهنه يكون متوسطا بين الازل والابد

ولو انه بقي الى قيام القيامة يتقدم الى ما قبل ويتأخر الى ما بعد لم يرفضه الا
في التوسط بين الازل والابد ويرى حقيقة الازل والابد منزلة عن لواحق الانظار
وعلائق الافكار والشرط الثاني ان المبصر اذا كان حاضرا في عالم يحركه القلب
حقيقته من جانب الى جانب تحريكات كثيرة لم ير المبصر فكذلك القلب عالم يحركه
عينه الروحانية من معقول الى معقول لم يتمكن من الابصار وتلك التحريكات هي
المسماة بالذكور والروية ونظر العقل وكان تفار العين عبارة عن قلب الحقة من جهة
الى جهة طلب للرؤية فكذلك نظر القلب عبارة عن قلب حقة العقل من جانب الى
جانب طلبا لادراك المعقول والشرط الثالث ان قوة الباصرة لا يمكنها ادراك المبصرات
الا عند صيرورة الهوا مضطربا بسبب طلوع الاشياء النيرة فكذلك العقل
لا يقدر على الابصار الا عند طلوع الاشياء النيرة الروحانية ثم نيرات العالم الجسماني
اربعة الشمس والقمر والكواكب ثم النار فكذلك نيرات العالم الروحاني اربعة نور
جلال الله كما قال تعالى واشرفت الارض بنور ربها وهي بمنزلة الشمس فكما
لا يستطيع ابصار الخفايش ابصار قرص الشمس فكذلك لا يستطيع
ابصار الارواح البشرية مطالعة نور جلال الله فهذه المرتبة بمنزلة الشمس
والمرتبة الثانية بمنزلة انوار الارواح العلوية الروحانية الكروية كما قال تعالى ينزل
الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال بزل به الروح الامين على قلبك
واكابر الانبياء والصديقين هم الذين يطهرون مطالعة هذه الانوار فهذه المرتبة
بمنزلة القمر فكما ان القمر تارة يكون بدر ابيض في العالم اضاءة كاملة وتارة يكون هلالا
دقيقا يظهر قليلا ثم يخفى فكذلك الارواح قد تكون عظيمة الاضاءة والانارة كقوله
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وكقوله تعالى ويستغفرون للذين آمنوا وتارة
يكون كالهلال الضعيف وهو قوله وكم من ملك في السموات لا تغني شفا عنهم شيئا
والمرتبة الثالثة انوار الارواح السفلية وهم الصديقون الملائمون لعتبة جلال الله
المعتكفون في حظائر قدس الله استنارت ارواحهم واناروا ارواح غيرهم
فهذه المرتبة بمنزلة الكواكب وكما ان الكواكب قد تكون في العظام درجة مثلاًثة
كما قال تعالى كانها كوكب دري نوء من شجرة مباركة وقد تكون ضعيفة جدا
كالهني وامثاله فكذلك الارواح السفلية منها ما تكون قوية ومما اتبها اربع
اولها الذين يـكونون في العظم الاول وهو روح الخليل والكليم وروح الحبيب
فان ارواح الخلق تهتدي بانوار هذه الارواح السفلية لانها ارواح قدسية قريبة
الدرجة من الارواح العلوية ولهذا قال تعالى يا ايها الناس قد جاءكم برهان
من ربكم وانزلنا اليكم نوراً مبيناً وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وكان الفائدة
في الكواكب الاهتداء كما في قوله تعالى وعلامات وبالنجم هم يهتدون فكذلك دعوات

الانبياء عليهم السلام اعلام نورانية يهتدي بها في ظلمات بالشبهات وبحر الشهوات
قال تعالى واتك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات
وما في الارض الا الى الله تصير الامور وثانيها الذين يكونون في العظم الثاني وهم
ارواح اولي العزم كما قال تعالى فاصبر كما صبر اولو العزم من الرسل وثالثها ارواح المرسلين
وهم ثلثمائة وثلاثة عشر وهؤلاء الذين يكونون في العظم الثالث من الكواكب
ورابعها ارواح جملة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم كما يقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا وهؤلاء هم الذين يكونون في مرتبة العظم الرابع من الكواكب ثم بعد
هذا مراتب المؤمنين وهي ثلاث السائقون والمقتصدون والظالمون كما قال تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق
بالخيرات فالسابقون هم الاولياء كما قال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم
يحرزون والمقتصدون هم العلما قال تعالى لعل الذين يستنبطونه منهم والظالمون هم
العوام ولكل واحد من هذه الارواح اثر ونور فاذا اتصلت صارت كالمرايا المحاذية
فتنعكس انوار بعضها الى بعض فتصير كل واحدة منها مكمل للآخرى من وجه
ومستكملة لهما من وجه ولهذا السبب كان احمد مقامات الصديقين الحب في الله
والمرتبة الرابعة من نيرات العالم الروحاني العقل ومرتبة مرتبة النار في العالم الجسماني
واعلم ان نور العقل له عيوب كثيرة كما ان نور النار له عيوب كثيرة فالاول كما ان نور النار
مزوج بدخان كثير يسود الثوب ويجفف الدماغ فكذلك نور العقل مزوج بدخان
الشبهات وذلك الدخان تارة يسود ثوب العبودية بطلعة التشبيه والتعطيل واخرى
يجفف دماغ البشرية فيلحق صاحبها في وهم الحلول والاتحاد والثاني ان نور السراج
فيه اشراق وفيه احراق فكذلك نور العقل فيه اشراق وفيه احراق اما اشراقه وهو
التفكر في غير الله ليستدل به على جلال عظمة الله واما احراقه فهو التفكر في جلال
الله فلهذا السبب قال عليه السلام تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق والثالث
ان نور السراج ينطق بادي ربح فكذلك اسراج نور العقل ينطق بادي شبه فلهذا
السبب قال محمد صلى الله عليه وسلم ولولا ان تبتنا لك لقد كنت تركن اليهم شيئا قليلا
وقال الخليل عليه السلام ربنا واجعلنا مسلمين لك وقال يوسف الصديق توفي
مسلماً وقال سليمان وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال الصكليم
رب اشرح لي صدري وقال عيسى ربنا انزل علينا مائدة من السماء وتلك المائدة مائدة
الهداية والمعرفة والرابع ان السراج انما يضيء اذا وضع في بيت صغير واما اذا وضع
في صغرة واسعة فانه يقل ضوءه فكذلك اسراج العقل انما يظهر نوره اذا وضع في بيت
البدن كما قال وفي انفسكم افلا تبصرون فان هذا البيت بيت صغير مختصر الاثر
ان اسراج العقل لما وضع في ميدان الارواح انطفأ ولم يظهر له لعمري واشراق

مطلب احكام العقل
ومراتبه وعيوبه

كما قال تعالى ورسا لولئك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا
 فاذا كان حاله في ميدان الارواح كذلك فاعرف انه كيف يكون حاله في جوارح انوار
 الحلال الصغدية وقضاء كمال الامرار الالهية التي تقدست عن ان يكون لها بداية
 ونهاية او مقطع وغاية والخاص ظهور نور السراج مشر وطمان يكون بينه وبين قرص
 الشمس حائل اما اذا وضع في مقابلة قرص الشمس انطفأ فكذلك العقل انما يضيء فيما
 وراءه حجب الغيب وعالم انوار الصغدية واما اذا ازيل الحجاب فجلت الانوار انطفا نور
 العقل ولهذا قال موسى عليه السلام اخلع نعليك انتك بالوادي المقدس طوى قوله
 اخلع الخ اشارة الى تجلي انوار العظمة والكبرياء السادس ان نور السراج وان طال بقاؤه
 لكنه بالانارة ينطفي وان استمر لكنه تطلع شمس الحقيقة فيبطل ضوءه لا محالة فكذلك انوار
 سراج العقل اما ان ينطفي ولطمان الغفلات والشهوات واما ان يبقى الى آخر الامر لكنه
 اذا انقضى ليل الحياة الدنيوية وتجلي نهار عالم الانارة وانكشف السر اكرم وتجلت
 الضعائر لم يبق لسراج العقل نور ولا قوة البتة فهذا هو شرح ثمرات عالم الروحانيات
 والجسمانيات الى هنا من كتاب اسرار التنزيل للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه
 الرحمة (المسئلة الاولى) اختلف الناس في وجود الجن والشیطان فمن الناس من انكر
 الجن والشیاطين واعلم اولاه لا بد من البحث عن ماهية الجن والشیطان فنقول
 طبق الكل على انه ليس الجن والشیطان عبارة عن اشخاص جسمانية كشيعة نجي
 وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان الاول انها اجسام هوائية
 قادرة على التشكل باشكل مختلفة ولها عقول وافهام وقدره على اعمال صعبة
 شاقة والقول الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات لامتخيرة ولاحالة
 في المتخيز وعقلوا انها موجودات مجردة عن الجسمانية ثم هذه الموجودات قد تكون
 عالية مقدسة عن تدبير الاجسام بالسلكية وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى
 ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون ولا يلهيهم امر لثة الارواح المتعلقة
 بتدبير الاجسام واشرفها حلة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
 ثمانية والمرتبة الثانية الخافون حول العرش كما قال تعالى وترى الملائكة حافين
 من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات
 طبقة فطبعة والمرتبة الخامسة ملائكة كرامة الاثر والمرتبة السادسة ملائكة كرامة الهواء
 الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرامة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة
 الارواح المتعلقة بالجارح والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال والمرتبة
 العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفه في هذه الاجسام النباتية والحيوانية
 الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلا القولين هذه الارواح قد تكون مشرقة
 الهمية خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد تكون مظلمة شريرة شقية

وهي المسماة بالشیاطين واحج المنكرون لوجود الجن والشیاطين بوجوه الحجج الاولى
 ان الشيطان لو كان موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان
 باطلان فيبطل القول بوجوده انما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان
 كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم الحس اذ لو جاز ان يكون مجسما اجسام
 كثيفة ونحن لانراها لجاز ان يكون مجسما جبال عالية وشعوس مضيفة
 ودرود وبروق مع اننا نشاهد شيئا منها ومن جود ذلك مكان خارج عن العقل
 وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة وذلك انه لو كان كذلك لوجب ان تتحرك
 وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون لها قدرة وقوة
 على الاعمال الشاقة ومثبتوا الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان
 ثبت فساد القول بالجن الحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا كانوا
 حاضرين في هذا العالم محالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول
 المتخالفة والمصاحبة اعادة اذوا واما صداقة وان حصلت الصداقة وجب ظهور
 المنافع بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك
 العداوة الا ان لا ترى آثار من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين
 يمارسون صنعة التعزيم اذا تابوا من الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثر
 من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسجعت واحدا من تاب
 عن تلك الصنعة قال اني واطقت على العزيمة القلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة
 من الدقائق الا اتيته بها ثم اني ما شهدت من تلك الاحوال المذكرة اثر الحجة
 الثالثة ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل اما الحس فلم يدل
 على وجود هذه الاشياء فانما اذا كان لا ترى صورة ولا سمع صوتا فكيف يمكننا
 ان ندعي الاحساس بها والذين يقولون اننا ابصرناها او سمعنا اصواتها فهم طائفة
 من المجانين الذين يتخيلون اشياء بسبب خلل امرجهم فيظنون انهم رآوها
 والكذابون المخرفون واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الانبياء والرسل عليهم السلام
 فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لكانت ثبوت الانبياء فانه على تقدير ثبوتها يجوز ان
 يقال ان كل ما اتى به الانبياء من المعجزات انما يحصل باعانة الجن والشیاطين وكل فرع
 ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مبالا اذ يجوز لنا نفوذ الجن في بواطن الانسان
 فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان تغذ في ذلك الجذع
 ثم اظهر الحنين ولم لا يجوز ان يقال ان الساقة انما تكلمت مع الرسول عليه السلام
 لان الشيطان دخل في باطنها فتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت
 من اصلها لان الشيطان قلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشیاطين يوجب
 القول بطلان نبوة الانبياء عليهم السلام واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل

والنظر فهو معتذر لا لا يعرف دليلا على وجود الجن والشیاطین فثبت
 أنه لا يبيد لنسالي العلم بوجود هذه الأشياء فوجب أن يكون القول بوجود هذه
 الأشياء باطلا فلهذه سبب شبه منكرى الجن والشیاطین والجواب عن شبهة الأولى
 أن نقول أن الشبهة التي ذكرتم تدل على أنه يمتنع أن يكون الجن جسماء فلم لا يجوز
 أن يقال أنه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم أن القائلين بهذا القول يفرقون الفرق الأولى
 الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية بالمفارقة عن الأبدان قد تكون خيرة
 وقد تكون شريرة فإن كانت خيرة فهي الملائكة الأرضية وإن كانت شريرة فهي
 الشیاطین الأرضية ثم إذا حدث بدن شديد المشابهة يبدن تلك النفوس المفارقة
 وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فينشد يحدث لتلك
 النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة
 لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الأعمال اللاتقة بها فإن كانت النفسان
 من النفوس الطاهرة المشرفة نظيرة كانت تلك المعاونة والمعاونة اليها ما وإن كانت
 من النفوس الخبيثة المظلمة الشريرة كانت تلك المعاونة والمعاونة وسوسة فهذا
 هو الكلام في الإلهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن
 والشیاطین جواهر مجردة عن الجسمية وعلاقتها وجنسها يخالف جنس النفوس
 الناطقة البشرية ثم أن ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضا فإن كانت طاهرة
 نورانية فهي الملائكة الأرضية وهم المسمون بالصالحى الجن وإن كانت خبيثة شريرة
 فهي الشیاطین المؤذية إذا عرفت هذا فنقول الجسمية علة الضم فالنفوس البشرية
 الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الأرواح النورانية وتعينها على أعمالها التي هي من باب
 الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الأرواح الخبيثة الشريرة
 وتعينها على أعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان والفريق الثالث هم والذين
 ينكرون وجود الأرواح السفلية ولكنهم أثبتوا الأرواح المجردة الفلكية وزعموا
 أن تلك الأرواح أرواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وما هيئاتها وكان لكل
 روح من الأرواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الأرواح الفلكية بدن
 معين وهو ذلك الفلك المعين وكما أن الروح البشرية يتعلق أولا بالقلب ثم بواسطة
 يتعدى أثر ذلك الروح إلى كل البدن فكذلك الروح الفلكي يتعلق أولا بالكواكب
 ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح إلى كاية ذلك الفلك وإلى كاية العالم
 وكما أنه يتولد في القلب والدماع أرواح لطيفة وتلك الأرواح تتعدى بالشرابين
 والأعصاب إلى أجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة إلى كل
 جزء من أجزاء الأعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تصل
 بجوانب العالم وتتعدى قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية إلى أجزاء

هذا العالم وكما أنه بواسطة الأرواح الفاضلة من القلب والدماع إلى أجزاء البدن يحصل
 في كل جزء من أجزاء ذلك قوى مختلفة وهي الغذائية والناحية والمولدة والحساسة
 فتكون هذه القوى كالتنجيم والأولاد لجوهر النفس المدبرة لكاية البدن فكذلك
 بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثقة من الكواكب الواصلة إلى أجزاء هذا العالم
 تحدث في تلك الأجزاء نفوس مخصوصة مثل تعين زيد ونفس عمرو وهذه النفوس
 كالأولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها
 وما هيئاتها فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك رجل مثل طائفة النفوس
 المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة أخرى فتكون النفوس المنتسبة إلى روح رجل
 متجانسة متشابهة فيحصل بينهما محبة ومودة وتكون النفوس المنتسبة إلى روح
 رجل مخالفة بالطبع والمناهية للنفوس المنتسبة إلى روح المشتري إذا عرفت هذا
 فنقول إن العلة تكون أقوى من المعلول فكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة
 خاصة وهي تكون معلولة لروح من الأرواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح
 الفلكي أقوى وأعلى بكثير منها في هذه الأرواح البشرية وتلك الأرواح الفلكية بالنسبة
 إلى تلك الطائفة من الأرواح البشرية كالأب المشفق والناظر الرحيم ولهذا
 السبب تلك الأرواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم
 على سبيل الرأيا وأخرى في اليقظة على سبيل الإلهام ثم إذا اتفق لبعض النفوس
 البشرية قوة قوية فمن جنس تلك الخاصة وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذي هو
 أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبه وأعمال خارقة للعادة فهذه تفصيل
 مذاهب من أثبت الجن والشیاطین وزعم أنها موجودات ليست أجساما
 ولا جسمية واعلم أن قومنا من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا أن المجرّد
 يمتنع عليه أدراك الجزئيات فالمجردات يمتنع كونها قاعلة للأفعال الجزئية واعلم
 أن هذا باطل لوجهين الأول أنه يمكن أن تحكم على هذا الشخص المعين بأنه إنسان
 وليس بفارس والناظر على شئين لا بد وأن يحضره المقتضى عليهم ما فهمها شئ واحد
 وهو مدرك للكلّي هو النفس فيلزم أن يكون المدرك للجزئى هو النفس أيضا الثاني
 هو أن النفس المجردة لا تقوى على أدراك الجزئيات ابتداء لكن لا نزاع أنه يمكنها
 أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز أن يقال تلك الجواهر المجردة
 المسماة بالجن والشیاطین لها آلات جسمانية من كرات الأثير ومن كرات الزمهرير ثم أنها
 بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على أدراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه
 الأبدان ثم تمام الكلام في شرح هذا المذهب وأما الذين يزعمون أن الجن والشیاطین
 أجسام هوائية أو نارية فقالوا الأجسام متساوية في الحجمية والمقدار وهذا أن
 المعينان أعراض فالأجسام متساوية في قبول هذه الأعراض والأشياء المختلفة

بالمهية لا يمنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة
بحسب حقايقها المخصوصة وما هيته المعينة وان كانت مشتركة في قبول الجمعية
والمقدار اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال احد انواع الاجسام اجسام لطيفة
تفاد حية عاقلة لذاتها قادرة على الاعمال الشاقة لذاتها وهي غير قابلة للتفرق
والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها
بشكل مختلف ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها وليس
ان الفلاسفة قالوا ان النار التي تفصل عن الصواعق تنفذ في اللحظة اللطيفة
في بواطن الاجسام والجديد وتخرج من الجانب فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة
وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ في بواطن الناس وعلى التصرف
فيها وانما تبقى فعالة حية مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم
فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل لم يبق على ابطالها فلم يجز المصير
الى القول بابطالها واما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة
والعداوة مع كل احد وكل احد لا يعرف الاحال نفسه اما حال غيره فانه لا يعلمها فيبقى
هذا الامر في حيز الاحتمال واما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو اننا نقول لانسلم
ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة الانبياء وسيظهر الجواب
عن الشبهة التي ذكرتموها فيما بعد ذلك فهذا آخر الكلام في الجواب عن هذه
الشبهات الى هنا من التفسير الكبير (قال في المطالب العلية) والجواب عن الشبهة
الثالثة ان ما ذكرتموه معارض بوجه آخر وهو ان الانبياء عليهم السلام طبقوا
على اثبات الجن والشياطين فالظن في عدمهم يوجب الطعن في نبوة الانبياء فان قالوا
اذا كان القول بوجودهم يوجب الطعن في نبوتهم والقول بعدمهم يوجب
الطعن ايضا فهذا الطعن لازم على كلا التقديرين فنقول لنا في اثبات النبوة
طريق عجيب نذكره في باب النبوات ولا يتوجه عليه شيء مما ذكرتموه انتهى لا يخفى ان
هذا الجواب احسن مما ذكره في التفسير الكبير ولذا اذيلناه بهذا واما الطريق الذي
ذكره في اثبات النبوات فلهذا تجده في هذه الوريقات (المسئلة الثانية)
اعلم ان القرءان والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين اما القرءان فآيات
(الاولى) قوله تعالى واذا صرفنا اليك نفرًا من الجن يستمعون القرءان فلما حضروه
قالوا انصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا اننا سمعنا كتابا انزل من
بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدي الى الحق وهذا نص على وجودهم وعلى انهم سمعوا
القرءان وعلى انهم اندروا قومهم (والثانية) قوله تعالى واتبعوا ما تلو الشياطين
على ملك سليمان (والثالثة) قوله تعالى في قصة سليمان عليه السلام يعملون له
ما يشاء من محارِب وبغاث وبقاذل وجفان كك الجواب وقد دررنا سياج وقال تعالى

والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقال تعالى وسليمان
الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه (والرابعة) قوله تعالى يا معشر
الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا الخ
(والخامسة) قوله تعالى انا انزلنا السماء الدنيا برزقة الكواكب وحفظا من كل شيطان
مارد واما الاخبار ففي شجرة (الخبر الاول) روى مالك في الموطأ عن صبي بن افح
عن ابي السائب مولى هاشم بن زهرة دخل على ابي سعيد الخدري قال وجدته يصلي
وطبعت انتظره حتى يقضى صلاته قال فسمعت نحر يكاحت سريره في بيته فاذا حية
قمت لا قتلها فاشار ابو سعيد ان اجلس فلما انصرف من صلاته اشار الى بيت في الدار
وقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى من الانصار حديث العهد بعرس
وساق الحديث الى ان قال فرأى امرأته واقفة بين الناس فهبها الريح ليطعن بها بسبب
الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بجمجمة على فراشه فركر الريح
فيها فاضطر به الحية في رأس الريح فخر الفتى فخارت ايمها كان اسرع موتا الفتى
ام الحية فسالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فن بدا
اكرم منهم فاذا نوه ثلاثة ايام فان عاد فاقتلوه فانه شيطان (والخبر الثاني) روى في الموطأ
عن يحيى بن سعيد قال لما اسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفرينا من الجن
يطلبه بشعلة من نار كلما التفت رآه فقال جبريل الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفت
شمعته قل اعود بوجه الله الكريم وبكلماته التامات التي لا يجاوزهن برولا فاجر من
شر ما ينزل من السماء ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما ينزل الى الارض ومن شر
ما يخرج منها ومن شر قن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرُق
بغير بارجن (الخبر الثالث) روى مالك ايضا في الموطأ ان كعب الاحبار كان يقول
اعوذ بوجه الله العظيم الكريم الذي ليس شيء اعظم منه وبكلمات الله التامات التي
لا يجاوزهن برولا فاجر وبكلماته كلها ما قد علمت منها وما لم اعلم من شر ما خلق وذرا
وبرأ (الخبر الرابع) روى ايضا مالك ان خالد بن الوليد قال يا رسول الله ارفع في نومي
فقال قل اعود بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات
الشياطين وان يحضرون (الخبر الخامس) ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي
صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقرأته عليهم ودعوتهم اياهم الى الاسلام (الخبر السادس)
روى القاضي ابوبكر في الهداية ان عيسى ابن مريم عليه السلام دعا ربه ان يريه
موضع الشيطان من بني آدم فاراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية وضع رأسه
على القلب فاذا ذكر الله خفس واذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه (الخبر السابع) قوله
صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليحبري من ابن آدم مجرى الدم وقال ما منكم من أحد
الا وله شيطان قيل ولانت يا رسول الله قال ولانا الان الله اعانى عليه فاسلم

والاحاديث كثيرة والقدر الذي ذكرناه كاف (من التفسير الكبير) قال في التفسير
الكبير ايضا في سورة ص عند تفسير قوله تعالى والشیاطین کل بناء وغواص وآخرین
مقرنین فی الاصفاد وهننا بحث وهو ان هذه الايات دالة على ان الشیاطین لها قوة
عظيمة وبسبب تلك القوة قدروا على بناء الابنية العالية التي لا يقدر عليها البشر
وقدروا على الغوص فی البحار واحتاج سليمان عليه السلام الى ان يقدمهم ولقائل
ان يقول ان هذه الشیاطین اما ان تكون اجسادهم كثيفة او لطيفة فان كان الاول
وجب ان يراه من كان صحيح الحاسة اذ لو جاز ان يراه مع كثافة اجسادهم فليجوز
ان يكون يحضر شيا جبال عالية واصوات هائلة لانراها ولا تسمعها وذلك دخول
فی السسطة وان كان الثاني وهو ان تكون اجسادهم لطيفة رقيقة مثل هذا يمنع
ان يكون موصوفاً بالقوة الشديدة وايضا لزم ان تغرق اجسادهم وان تغرق بسبب
الرياح القوية وان يموتوا فی الحال وذلك يمنع وضعهم بالقوة القوية وايضا الجن
والشیاطین ان كانوا موصوفين بهذه القوة الشديدة فلم لا يقتلون العلماء والزهاد
فی زماننا ولم لا يخربون ديار الناس مع ان المسلمين يبالغون في اظهار اعدائهم وعدائهم
وحيث لم يحس بشئ من ذلك علمنا ان القول بانثبات الجن والشیاطین ضعيف
(واعلم) ان اصحابنا يجوزون ان تكون اجسامهم كثيفة مع اننا لانراهم وايضا
لا يبعدان يقال ان اجسامهم لطيفة بمعنى عدم اللون ولكنها صلبة بمعنى انها
لا تقبل التفرق والتفرق (واما الجاني) فقد سلم انها كثيفة الاجسام وزعم ان الناس
كانوا يشاهدونهم فی زمان سليمان عليه السلام ثم انه لما توفي امات الله تلك الجن
والشیاطین وخلق نوعا آخر من الجن والشیاطین تكون اجسامهم فی غاية الرقة
ولا يكون لهم شئ من القوة والموجود فی زماننا من الجن والشیاطین ليس الا من هذا
النوع انتهى ما قاله فی هذه السورة مما يتعلق بهذا البحث (المسئلة الثامنة)
فی كيفية الوسوسة بناء على ما ورد فی الآثار ذكرنا ان الشیطان يغوص فی باطن
الانسان ويضع رأسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا بما روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال ان الشیطان لجري من ابن آدم مجرى الدم الاضيقوا بحماره
بالجوع والعطش وقال عليه السلام لولا ان الشیاطین يحومون حول قلوب بني آدم
لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها
لانه يمنع حملها على ظواهرها واحتج عليه بوجوه الاول ان نفوذ الشیاطین
فی بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك البحار او تداخل الاجسام
الثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين اهل الدين فلو قدر على هذا
النفوذ فلم لا يخلصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشیطان مخلوق من النار فلو دخل
فی داخل البدن لصار مكانه نارا في داخل البدن ومعلوم انه لا يحس بذلك

الرابع ان الشیاطین يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم اننا نضرب باعظم
الوجوه اليه ليظهر وانواع الفسق فلا تجد فيه اثر ولا فائدة وبالجمله فلا ترى
من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعاً واجاب مثبتوا الشیاطین عن السؤال
الاول بانها نفوس مجردة فالسؤال راقل وعلى القول بانها اجسام لطيفة كالنفس
والهواء فالسؤال ايضا راقل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله والملائكة يمنعونهم
عن ابداء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز ان يقول الله لنار ابراهيم يا نار كوني بردا
وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله هنا وعن الرابع ان الشیاطین مختارون ولعلمهم
يفعلون بعض القبائح دون البعض (المسئلة التاسعة) فی تحقیق الكلام فی الوسوسة
على الوجه الذي سره الشيخ الغزالي فی كتاب الاحياء قال رحمه الله القلب مثل قبة
لها ابواب تصب اليها الاحوال من كل جانب او مثل هدف ترمى اليه السهام
من كل جانب او مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الاشخاص فتري فيها صورة بعد
صورة او مثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة من انهار مختلفة واعلم ان تداخل
هذه الانوار المتجددة فی القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما
من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق المركبة فی مزاج الانسان
فانه اذا ادرك بالحواس شياً حصل منه اثر فی القلب وكذا اذا حاجت الشهوة
او الغضب حصل من تلك الاحوال آثار فی القلب واما اذا منع الانسان عن
الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة فی النفس تبقى وينقل الخيال من شئ الى
شئ وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائم في التغير
والتأثر من هذه الاسباب واخص الانوار الحاصلة فی القلب هي الخواطر واعني
بالخواطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بهما ادراكات وعلوم اما
على سبيل التذكير واما على سبيل التجدد وانما تسمى خواطر من حيث انها تختلط
بالخيال بعد ان كان القلب غافلاً عنهم فالخواطر هي الحركات للارادات والارادات
محركات للأعضاء ثم ان هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تقدم الى ما يدعو
الى الشراعي الى ما يضر في العاقبة والى ما يدعو الى الخير اعني ما ينفع في العاقبة
فهما خاطران مختلفان فافتقر الى اسمين مختلفين فالتخاطر المحمود يسمى الهنا
والمذموم يسمى وسواساً ثم ان هذه الخواطر احوال عادية فلا بد لهم من سبب
والسبب محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود وهذا ملخص كلام الشيخ
الغزالي بعد حذف التطويلات منه (المسئلة العاشرة) فی تحقیق الكلام فیما ذكره
الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لا يحصل الغرض الا بعد مزيد
التفكير فقول لا بد قبل الخوض فی المقصود من تقديم مقدمات (فالمقدمة الاولى)
لا شك ان هناك مطلوباً ومهر وبارك كل مطلوب فاما ان يكون مطلوباً لذاته او لغيره ولا يجوز

ان يكون كل مطلوب مطلوباً للغير وان يكون كل مهروب مهروباً عنه لغيره والا لزم اما
الدور او التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوباً
لذاته وشيء يكون مهروباً عنه لذاته (المقدمة الثانية) ان الاستقراء يدل على ان المطلوب
بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه
بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما (المقدمة
الثالثة) ان اللذبة عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر فاللذبة عند القوة
الباصرة شيء واللذبة عند القوة السامعة شيء آخر واللذبة عند القوة الشهوانية شيء
ثالث واللذبة عند القوة الغضبية شيء رابع واللذبة عند القوة العاقلة شيء خامس
(المقدمة الرابعة) ان القوة الباصرة اذا ادركت موجوداً في الخارج لزم من
حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرنى وعند الوقوف
عليه يحصل العلم بكونه لذبة او مؤلماً او خالياً عنهم فان حصل العلم او الاعتقاد
بكونه لذبة ترتب على هذا الاعتقاد والعلم حصول الميل الى تحصيله وان حصل
العلم او الاعتقاد بكونه مؤلماً ترتب على هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل
الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلماً ولا بكونه لذبة لم يحصل
في القلب رغبة الى الفرار ولا رغبة الى تحصيله (المقدمة الخامسة) ان العلم بكونه لذبة
انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خالياً عن المعارض
والمعاوق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذ ارأى بنا طعاماً
لذبة فعلمنا بكونه لذبة انما يؤثر في كوننا امرين تناوله اذ لم نعتقد انه حصل فيه
ضرر زائد على لذته اما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر فعند هذا اعتبر العقل كيفيته
المعارضة والترجيح فأيهما غلب على ظنه انه ارجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان مثال آخر
لهذا المعنى ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقى نفسه من السطح العالي الا انه
انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم يتخلص
عن مؤلم آخر اعظم منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى منها لا فثبت بما ذكرنا
ان اعتقاد كونه لذبة او مؤلماً انما يوجب الرغبة او النفرة اذا خلا ذلك
الاعتقاد عن المعارض (المقدمة السادسة) في بيان ان التقرير الذي يبناه يدل على ان
الافعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيباً ذاتياً لزوماً عقلياً وذلك لان هذه الافعال
مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الان هذه القوى صالحة
للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدراً للفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
الا لضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث
لاجل العلم بكونها لذبة او مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد
البحث الاول فيه ولزم اما الدور او التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم

وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجية وهي
اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم واما السبب الحقيقي وهو ان الله خلق
تلك الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا المختص الكلام في ان الفعل كيف يصدر
عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نقاة الشيطان ونقاة الوسوسة قالوا ثبت
ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المركوزة في العضلات والاوراق
وثبت ان تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك الا عند انضمام الميل والارادة
اليها وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذبة او مؤلماً
وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وان يكون بخلق الله تعالى ابتداء او بواسطة
مراتب شأن كل واحدة منها استلزام ما بعدهما على الوجه الذي قررناه فثبت ان ترتب
كل واحدة من هذه المراتب على ما قبلها لزم لزوماً ذاتياً واجبا فانه اذا احس بالشيء
وعرف كونه ملأماً مال طبعه اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب
فاذا حصل هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو فرضنا شيطانا من الخارج وفرضنا
انه حصل له وسوسة منه كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر لانه اذا حصل تلك المراتب
المذكورة حصل الفعل سواء حصل الشيطان اولم يحصل وان لم يحصل مجموع
تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل الشيطان اولم يحصل فعلمنا ان القول
بوجود الشيطان ووجود الوسوسة قول باطل بل الحق انه ان اتفق حصول
هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق في الطرف الضار سميناها
بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرناه حق
وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلاً عن شيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء
تذكره ثم عند التذكر يرتب الميل عليه ويرتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي
اتى به الشيطان الخارجى ليس الا ذلك التذكير واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية
عن ابليس وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي لقائل
ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكير الشيطان فالشيطان اذا كان
اقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين واذا كان على ذلك
الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما اقدم
على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد الحادث
من سبب وما ذاك الا الله تعالى وعند هذا ينظمه ان الكل من الله فهذا غاية الكلام
في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة
والسلام وهو قوله (اعوذ بان منك) الى هنا من اوائل التفسير الكبير (ق) انس
رضي الله عنه انفق على الرواية عنه قال جاءت صفية زوجة النبي صلى الله عليه وسلم
ترويه في اعتكافه فحدثت عنده سبعة ثم قامت وقام النبي صلى الله عليه وسلم

معها فلما بلغ باب المسجد من رجالان من الانصار فلما على النبي صلى الله عليه وسلم
واسرع فقال لهما النبي عليه السلام على رسلكما انها صفة فقالا سبحان الله تعالى
قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم فمن اتقى
خشيت ان يقذف الشيطان في قلوبكم شيئا فتهلكوا المعنى ان كيد الشيطان لا يتغل
عن الانسان فيوسوس له مادام حيا كما لا يتغل جربان الدم عنه وقال قوم انه على
ظاهرة لان الشيطان جسم لطيف فلا يتعد نفوذ نفسه لان اللطيف يدخل
في الكيف اذا كان متخلط الاجزاء كالهواء النافذ في البدن من شرح المشرق
لابن الملك (م) ابو الدرداء رضى الله عنه روى مسلم عنه قال بينما رسول الله
صلى الله عليه وسلم يصلي سمعناه يقول اعوذ بالله منك ثم قال العنك بلعنة الله التامة
ثلاثا فبسط يده كانه يتناول شيئا فلما فرغ من الصلاة قلنا يا رسول الله قد سمعناك
تقول في الصلاة شيئا لم نسمعه منك قبل ذلك ورأيناك بسطت يدك فقال النبي
صلى الله عليه وسلم ان عدو الله ابليس بالنصب عطف بيان او بدل جاء بشهاب من نار
اي بشعلة منها ليجعله في وجهي فقلت اعوذ بالله منك ثلاث مرات ثم قلت العنك
بلعنة الله التامة فلم يستأخر ثلاث مرات العامل فيه لم يستأخر او قلت على تنازع
الفعلين وما قاله الشراح العامل فيه العنك فبعد لان الالعة غير مقيدة بالمرات
ثم اردت اخذه والله لولا دعوة اخينا سليمان لاصبح موثقا يعني لاخذت ابليس
وجعلته مشدودا بالوثاق وهو القيد يلعب به ولدان اهل المدينة وفي الحديث جواز
رقية ابليس لبعض الادميين واما قوله تعالى انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم
فمعمول على الغالب قال الامام المازري الجن اجسام لطيفة يحتمل ان يتصور بصورة
يمكن ربطه معها ثم يمنع من ان يعود الى ما كان عليه حتى يتأقى اللعب به وفي قوله
العنك دلالة على ان خطاب الغير في الصلاة جائز فان قلت هذا مخالف لقوله عليه
السلام ان الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ولهذا قال الجمهور تبطل الصلاة
برد السلام قلنا هذا الحديث كان قبل تحريم الكلام وقد نسخ كذا قاله النووي
رحمه الله تعالى (ق) ابو هريرة رضى الله عنه اتفقنا على الرواية عنه ان عفرنا
وهو الخبيث المنكر من الجن تغلت اي تعرض بتشديد اللام على البارحة ليقطع على
صلاحي انما قدم المفعول غير الصريح وهو على على الصريح لان غالب اهتمام العفريت
كان قطع على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسكنني الله تعالى منه اي اعطاني الله
مكنة من اخذه وقدرة عليه فاخذته وفيه دليل على جواز العمل القليل في الصلاة
وعلى ان الشيطان عينه غير نجسة فلا تبطل الصلاة بحسه فاردت ان اربطه بكسر
الباء وضمها اي اشده وفيه دلالة على ان الصلاة لا تبطل بخطور ما ليس من افعالها
يسأل المصلي على سارية اي استطوانه من سوارى المسجد حتى ينظر اليه كالكلم

قد كرت دعوة اخي سليمان رب اغفر لي وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
فردده نحاسا اي ذليلا مطرودا لان التسخير التام مختص به فان قلت يفهم من هذا
الحديث انه عليه السلام تذكر دعوة سليمان بعد اخذه ومن الحديث السابق
انه تذكرها قبله فيتناسف ان قلت لا منساقاة لان الحديثين صدر في وقتين (الى هنا
ملخص من شرح المشرق) القسم الثاني من كتاب النبوات في تقرير القول بالنبوة
على طريق آخر وفيه فصول الفصل الاول في تمييز هذا الطريق عن الطريق
المشهور فنقول اعلم ان القائمين بالنبوات فريقان احدهما الذين يقولون ان ظهور
المعجزات على يد النبي صلى الله عليه وسلم يدل على صدقه ثم اننا استدلل بقوله على تحقيق
الحق وابطال الباطل وهذا القول هو الطريق الاول وعليه عامة ارباب الملل والنحل
والقول الثاني ان تقول اننا نعرف اولاً ان الحق والصدق في الاعتقادات ما هو
وان الصواب في الاعمال ما هو فاذا عرفنا ذلك ثم رأينا اننا نأيد عوا الخلق الى الدين
الحق ورأينا ان اقوله اترافوا في صرف الخلق من الباطل الى الحق عرفنا انه في
صادق واجب الاتباع وهذا الطريق اقرب الى العقل والشبهات فيه اقل وتقريره
لا بد وان يكون مسبوقا بمقدمات المقدمة الاولى اعلم ان كمال حال الانسان
في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به والمراد منه ان كمال حاله محصور
في امرين احدهما ان تصير قوته النظرية كاملة بحيث تعجز فيها صور الاشياء
وحقاقتها تجليا كاملا مبرأ عن الخطأ والزلل والثاني ان تصير قوته العملية كاملة
بحيث يحصل لصاحبها ملكة يقدر بها على الاتيان بالاعمال الصالحة والمراد
من الاعمال الصالحة الاحوال التي توجب النفرة عن السعادات البدنية وتوجب
الرغبة في عالم الآخرة وفي الروحيات فقد ظهر بهذا انه لا سعادة للانسان الا بالوصول
الى هاتين الحالتين وهذه المقدمة مقدمة الطنقت الانبياء على صحتها واتفق الحكماء
الا لهيون على حقيقتها ولا نرى في الدنيا اقلا كامل العقل الا ويساعد عليها المقدمة
الثانية الناس ينقسمون الى ثلاثة اقسام احدها الذين يكونون ناقصين في هذه
المعارف وفي هذه الاعمال وهم عامة الخلق وجهودهم وثانيها الذين يكونون كاملين
في هذين المقامين الا انهم لا يقدر على علاج الناقصين وهم الاولياء وثالثها الذين
يكونون كاملين في هذين المقامين ويقدر على معالجة الناقصين ويمكنهم
السمي في نقل الناقصين من حضيض النقصان الى اوج الكمال وهؤلاء هم الانبياء
عليهم السلام وهذا تقسيم معلوم مضبوط المقدمة الثالثة ان درجات النقصان
والكمال في القوة النظرية وفي القوة العملية كانتا غير متناهية بحسب الشدة
والضعف والكثرة والقلة وذلك ايضا معلوم بالضرورة المقدمة الرابعة ان النقصان
وان كان شاملا للخلق عاما فيهم الا انه لا بد وان يوجد فيهم شخص كامل بعيد

عن النقصان والدليل عليه من وجوه الاول انما يبين ان الكمال والنقصان واقع في الخلق على مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة ثم انما كانت هذه اشخاصا يلغوا في جانب النقصان وقلة النقصان والادراك الى حيث قربوا من البهائم والسيباع فكذلك في جانب الكمال لا بد وان توجد اشخاص كاملة فاضلة ولا بد وان يوجد فيما بينهم شخص يكون افضلهم واكملهم وهو يكون في آخر مراتب الانسانية واول مراتب الملكية الشاقي ان الاستقرار لا يبدل على ما ذكرناه وذلك لان الجسم العنصري جنس تحت ثلاثة انواع المعدن والنبات والحيوان وصريح العقل يشهد بان اشرف هذه الثلاثة الحيوان وادنىها النبات وادنىها المعدن ثم نقول الحيوان جنس تحت انواع كثيرة واشرفها هو الانسان وايضا فالانسان تحت اصناف كثيرة مثل الزنج والهندي والرومي والعربي والافريقي والتركي ولا شك ان اشرف اصناف الانسان واقر بهم الى الكمال سكان وسط المعمورة وهم سكان الموضع المسمى بباران شهر ثم ان هذا الصنف من الناس يختلفون ايضا في الكمال والنقصان ولا شك انه يحصل فيهم شخص واحد هو افضلهم واكملهم فعلى هذا قد ثبت انه لا بد وان يحصل في كل دور شخص واحد هو افضلهم واكملهم في القوة النظرية والعملية ثم ان الصوفية يسمونه بقطب العالم واقد صدقوا فيه فانه لما كان الجزر والاشرف من سكان هذا العالم الاسفل هو الانسان الذي حصلت له القوة النظرية التي بها يستفيد الانوار القدسية من عالم الملائكة وحصلت له القوة العملية التي بها يقدر على تدبير هذا العالم الجسماني على الطريق الاصلح والسبيل الاكمل ثم ان ذلك الانسان الواحد هو اكمل الاشخاص الموجودين في ذلك الدور كان المقصود الاصل من كل هذا العالم العنصري وجود ذلك الشخص ولا شك ان المقصود بالذات هو الكمال واما النقص فانه يكون مقصودا بالعرض فثبت ان ذلك الشخص هو القطب لهذا العالم العنصري وما سواه فكل تابع له وجماعة الشيعة الامامية يسمونه بالامام المعصوم وقد يسمونه بصاحب الزمان ويقولون انه نائب ولقد صدقوا في الوصفين ايضا لانه لما كان خاليا عن النقائص التي هي حاصلة في غيره كان معصوما من تلك النقائص وهو ايضا صاحب الزمان لانا قلنا ان ذلك الشخص هو المقصود بالذات في ذلك الزمان وما سواه فكل تابع له وهو ايضا نائب عن الخلق لان الخلق لا يعلمون ان ذلك الشخص هو افضل هذا الدور واكملهم واقول ولعله لا يعرف ذلك الشخص ايضا انه افضل اهل الدور لانه وان كان يعرف حال نفسه الا انه لا يمكنه ان يعرف حال غيره فذلك الشخص لا يعرف غيره وهو ايضا لا يعرف نفسه فهو كما جاء في الاخبار الالهية انه تعالى قال اولياي تحت قبائي لا يعرفهم غيري فثبت بهذا ان كل دور لا بد وان يحصل فيه شخص موصوف بصفات الكمال ثم انه لا بد وان يحصل في هذه الادوار المتلاحقة دور يحصل فيه شخص

واحد يكون هو افضل من كل اولئك الذين كل واحد منهم صاحب دوره وفريد عصره وذلك الدور المشتمل على مثل ذلك الشخص انما لا يوجد في الف سنة او اكثر واقل الامرة واحدة فيكون ذلك الشخص هو الرسول المعظم والنبي المكرم وواضع الشرائع والهادي الى الحقائق وتكون نسبتته الى سائر اصحاب الادوار كنسبة الشمس الى الكواكب ثم لا بد وان يحصل في اصحاب الادوار انسان هو اقربهم الى صاحب الدور في صفات الفضيلة فيكون ذلك الشخص بالنسبة اليه كالقمر بالنسبة الى الشمس وهو الامام القائم مقامه والمقرر شرعيته واما الباقيون فنسبة كل واحد منهم الى صاحب الدور الاعظم كنسبة كوكب من الكواكب السيارة الى الشمس واما عوام الخلق فهم بالنسبة الى اصحاب الادوار مثل حوادث هذا العالم بالنسبة الى الشمس والقمر وسائر الكواكب ولا شك ان عقول الناقصين تكمل بانوار عقول اصحاب الادوار فتقوى بقوتها فهذا الكلام كلام معقول مرتب على هذا الاستقرار الذي يفيد القطع واليقين المقدمة الخامسة ان ذلك الانسان هو اكل الكاملين وافضل الفضلاء والعلماء يكون في آخر الافق الاعلى من الانسانية وقد علمت ان آخر كل نوع متصل باول النوع الذي هو اشرف منه والاشرف من النوع البشري هو الملائكة فيكون آخر البشرية متصلا باول الملائكة ولما بين ان ذلك الانسان موجود في اعلى مراتب البشرية وجب ان يكون متصلا باول الملائكة ومختلط بهم ولما كان من خواص عالم الملائكة البراءة عن العلائق الجسمانية والامتلاء على عالم الاجسام والاستغناء في افعالهم عن الالات الجسمانية كان هذا الانسان موصوفا بما يناسب هذه الصفات فيكون قليل الالتفات الى الجسمانيات قوى التصرف فيها شديد الانجذاب الى عالم الروحانيات فتكون قوته النظرية مستكملة بانواع الخلايا القدسية والمعارف الالهية وتكون قوته العملية مؤثرة في اجسام هذا العالم بانواع التصرفات وذلك هو المراد من المجربات ثم بعد الفراغ من هذين المقامين تكون قوته الروحانية مؤثرة في تكميل ارواح الناقصين في قوى النظر والعمل ولما عرفت ان النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات فقد تكون بعض النفوس قوية كاملة في القوة النظرية وضعيفة في القوة العملية وقد تكون بالضد منه فتكون قوية في التصرف في اجسام العالم العنصري وضعيفة في المعارف الالهية وقد تكون كاملة قاهرة فيما جميعا وذلك في غاية الندرة وقد تكون ناقصة فيهما جميعا وذلك هو الغالب في اكثر الخلق واذا عرفت هذه المقدمات فنقول من صفات النفوس الناطقة شيان الاعراض عن الحق والاقبال على الخلق وصحتها شيان الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فكل من دعا الخلق الى الاقبال على الحق والاعراض عن الخلق فهو النبي الصادق وقد ذكرنا ان مراتب هذا النوع من الناس مختلفة بالقوة والضعف

والكمال والنقصان فكل من كانت قدرته على افادة هذه الصحة اكل كان اعلى
في درجة النبوة وكل من كانت قدرته في هذا الباب اضعف كان انقص في درجة
النبوة فهذا ما اردنا شرحه وبيان من حال النبوة والله اعلم (الفصل الثاني)
في ان القرءان العظيم يدل على ان هذا الطريق هو الطريق الاكمل الافضل في اثبات
النبوة اعلم اننا ذكرنا من القرءان ونفسرها ليظهر من ذلك التفسير صحة هذا
الطريق الذي ذكرناه فاما (سورة سج اسم ربك الاعلى) فنقول قد علمت ان
الاصل هو الالهيات والفرع هو النبوات فلا جرم جرت العادة في القرءان ان يقع
الابتداء بتقرير الالهيات ثم يقع المبروع في تقرير النبوات بعدها في هذه السورة
بدأ بالالهيات فقال سج اسم ربك الاعلى ومعناه انه اعلى من مناسبة جميع الممكنات
ومشابهة كل المحدثات لانها مركبة من المادة والصورة باعتبار وجود النفس والفصل
باعتبارنا في ومن قبول التغير والفساد اما في الذات واما في الصفات وهو سبحانه
اعلى من كل هذه الاشياء في كل هذه الصفات وفيه لطيفة اخرى لا يمكن ذكرها واعلم ان
اكثر الدلائل المذكورة في القرءان على اثبات الاله تعالى محصورة في قاعدة واحدة
وهي حدوث الصفات وهي اما في الحيوانات او في النباتات والحيوان له بدن ونفس
فقوله الذي خلق فسوى اشارته الى ما في ابدانها من الهائب وقوله الذي قدر فهدى
اشارته الى ما في نفوسها من الغرائب فبينه هذين الضابطتين على ما لانهاية له من الهائب
والغرائب ثم اتبعه بذكر الدلائل المأخوذة من النبات وهو قوله والذي اخرج المرعى
لجعله غشاه احوى والمقرر امر الالهيات اتبعه بتقرير امر النبوات وقد علمت ان كمال
حال الانبياء في حصول امور اربعة اولها كمال القوة النظرية وثانيها كمال القوة
العملية وثالثها قدرته على تكميل القوة النظرية لغيره ورابعها قدرته على تكميل القوة
العملية التي لغيره ولا شك ان كمال حاله في القوتين مقدم على قدرته على تكميل غيره
في هاتين القوتين ولا شك ان القوة النظرية اشرف من القوة العملية فهذا البيان
يقضي ان يقع الابتداء ولا يشرح قوته النظرية وثانيا يشرح قوته العملية وثالثا
بكيفية حاله في القدرة على تكميل القوة النظرية التي للناقصين ورابعا بكيفية حاله
في القدرة على القدرة على تكميل القوة العملية التي للناقصين فاذا ظهر كماله
في هذه المقامات الاربعة فحينئذ يظهر انه بلغ في صفة النبوة والرسالة الى الغاية
القصوى اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما ذكر اصول الالهيات واراد الشروع
في صفات النبوة قال متفرتك فلا تنسى يعني ان نفسك نفس قدسية آمنة من الغلط
والنسيان الا ماشاء الله انه يحصل بمقتضى الجبل الانسانية والطينة البشرية ثم اتبعه
ببيان كمال حاله في القوة العملية فقال ونيسرك لليسرى معناه ان تقوى دواعي
في الاعمال التي تفيد اليسر والسعادة في الدنيا والاخرة ثم لما بين كمال حاله في هذين

المقامين اتبعه بان امره بان يستغل بتكميل الناقصين وارشاد المحتاجين فقال فذكر
ان نفعك الذي ذكرى فقوله فذكر امره بارشاد الناقصين وقوله ان نفعك تنبيه على انه
ليس كل من سمع ذلك الذكر انتفع به فان النفوس الناطقة مختلفة في بعضها انتفع بذلك
وبعضهم لا ينتفع وبعضها يضره سماع ذلك التذكير لان سماعه يكثر في قلبه دواعي
الحسد والغيظ والغضب والاصرار على الجهل ثم المنة تعالى على ان المستمع لذلك
التذكير قد ينتفع به وقد لا ينتفع به اتبعه ببيان خاصية كل واحد من هذين القسمين
فقال سيد كرم من يحشني ويحبها الاشقي الذي يصلي النار الكبرى فيبين ان صفة
من ينتفع بهذا التذكير هو ان يكون الخوف غالباً على قلبه والخشية مستولية على
روحه فلاجل ذلك الخوف يطلب زاد المعاد فلا جرم ينتفع بارشاد هذا الحق واما الذي
لا ينتفع بهذا التذكير فيستبعد منه ويحتجب من القرب منه فهو النفس الموصوفة
بكونها اشقي فانها تبقى في عناء هذا العالم وبعد الموت تقع في نيران الحسرة والوحشة
فلما بين هذا زاد في صفته فقال ثم لا يموت فيها ولا يحيى وانما قال ثم لا يموت فيها
لما بين ان النفس لا تموت بموت البدن وانما قال ولا يحيى لانها وان بقيت حية لكنها
بقيت في العذاب والموت خير من هذه الحياة فلم يذال ثم لا يموت فيها ولا يحيى ولما بين
وعيد من لا ينتفع بذلك بين كمال حاله من ينتفع فقال قد اطلع من تركي وذلك ان
المقصود من تعليم الانبياء وتذكيرهم وارشادهم امران احدهما ازالة الانحلال
الذميمة الظلمانية عن النفس والثاني تحصيل الصفات الحميدة الروحانية في النفس
ولما كانت ازالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل ما ينبغي لا جرم ابتداء بقوله قد اطلع
من تركي والمراد منه تركية النفس وتطهيرها عن الصفات المذمومة ولما ذكر ذلك
اتبعه بتحصيل ما ينبغي وذلك اما في القوة النظرية او في القوة العملية ورئيس المعارف
النظرية ذكر الله ومعرفته ورئيس الاعمال الفاضلة خدمة الله فلهذا قال وذكر اسم ربه
فصلي وهو اشارة الى استبعاد الانسان في تكميل قوته النظرية بارشاد الانبياء
وقوله فصلي اشارة الى استبعاد في تكميل قوته العملية بارشادهم وهدايتهم ثم عاد
الى حال المعرضين عن الانتفاع بارشاد الانبياء وهدايتهم وبين ان ذلك الاعراض
انما تولد عن حب الدنيا وقوة الرغبة فيها فقال بل تؤثرن الحياة الدنيا ثم بين
ان الرغبة في الروحانيات التي تحصل في عالم الاخرة راجحة على لذات هذه الدنيا من
وجهن احدهما انما اخبر من اللذات الجسمانية وقد سبق تقريره في كتاب التفسير
والثاني انما اتى من هذه الجسمانيات وذلك معلوم بالضرورة فقال والاخرة خير
وابقى واعلم انه ظهر بهذه الايات امور اربعة اولها احوال الالهيات وثانيها
صفات النبي والرسول وثالثها انقسام المستمعين الى من ينتفع بارشاد الانبياء
والى من لا ينتفع به وبين احوال كل واحد من هذين القسمين ورابعها

التنبه على ان خيرات الآخرة افضل وابقى من خيرات هذه الحياة الدنيا والافضل
الابقى اولي بالتعجيل وعند هذا قد تم كل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ
ومعرفة صفات الانبياء ومعرفة احوال النفس ومعرفة الآخرة ثم ختم السورة
بقوله ان هذا في الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى والمعنى ان كل من جاء من
الانبياء فانزل الله كتابا او صحيفة فالمقصود منه ليس الا هذه المراتب الاربع
المذكورة ومن وقف على اسرار هذه السورة على الوجه الذي لخصناه علم ان حقيقة
القول في النبوة ليس الا ما ذكرناه ومن جملة السور الثلاثة بهذا المعنى سورة العصر
فبدأ بقوله ان الانسان اقل خسر وذلك لان انسانيته حصل في بدنه تسعة عشر نوعا
من انواع القوى وكما انفجره الى الدنيا وطبيباتها ولذاتها وهي الحواس الخمس الظاهرة
والخمس الباطنة والشهوة والغضب والسبع النسيانية وجميعها تسعة عشر وهي
الزبانية الواقعة على باب جهنم الجسد واما العقل فانه مصباح ضعيف وانما حصل
بعد استيلاء تلك التسعة عشر على مملكة البدن واذا كان كذلك فالظاهر ان حب الدنيا
يستولي على النفوس والارواح فاذا مات البدن بقيت النفس في الخسران والحرمان
فلم يذوق الا ان الانسان اقل خسر ثم انه استثنى من هذا الخسران انسانا يتناول
ترياق الاربعة وهو ترياق رواسي مركب من اخلاط اربعة روحانية فاولها كمال
القوة النظرية وهو قوله الا الذين امنوا وثابوا كمال القوة العملية وهو قوله وعملوا
الصالحات وثابوا السعي في تكميل القوة النظرية للغير وهو قوله وتواصوا بالحق
ورابعها السعي في تكميل القوة العملية للغير وهو قوله وتواصوا بالصبر وانما عين الصبر
لان البلاء الاكبر في دعاء الشهوة الى الفساد ودعاء الغضب الى الابداء وسفك الدماء
كما اخبر عن الملائكة انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويهلك الدماء فاذا قدر
الانسان على الصبر على اجابة الشهوة والغضب فقد فاز بكل الخيرات في القوة العملية
ومن جملة الايات الدالة على صحة ما ذكرناه انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم طلبوا منه
عليه السلام المعجزات القاهرة في قوله تعالى وقالوا ان نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض
ينبوعا ثم انه تعالى قال قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني كون الشخص
انسانا موصوفا بالرسالة معناه كونه كاملا في قوته النظرية والعملية وقادرا على
معالجة الناقصين في هاتين القوتين وليس يلزم من حصول هذه الصفة كونه قادرا على
الاحوال التي طلبتموها مني ومن جملة الايات الدالة على ما ذكرناه انه تعالى لما قال
في سورة الشعراء وانه انزل رب العالمين اورد عليه سؤال وهو انه لم لا يجوز ان
يكون هذا من تنزيل الشياطين فقال جوابا عنه ما تنزل به الشياطين ثم بين الجواب
فقال هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاكهم والمعنى انه لو كانت
الدعوة الى طلب الدنيا وطلب اللذات والشهوات كان ذلك الداعي افاكهم والذين

يعنيونه عليه هم الشياطين واما انما فادعو الى الله والى الاعراض عن الدنيا والاقبال
على الآخرة فلا يكون هذا باعانة الشياطين بل باعانة الله فاستدل بكون دعوته دعوة
الى الله والى الحق على كونه نبيا صادقا لا ساحرا كاذبا ولما اورد عليه سؤال آخر وهو
ان لكل واحد من الشعراء شيطانا يبعينه على شعره فلم لا يجوز ان يكون حاله كذلك
اجاب عنه بقوله والشعراء يتبعهم الغياورون الم تر انهم في كل واد يهيمون والمعنى
ان الشعراء انما يدعوا الى الطمع في الدنيا والترغيب في اللذات البدنية واما انما فادعو
الى الله والى الدار الآخرة فامتنع ان يكون الناصر والمعنى في هذه الطريقة
هو الشيطان فظاهر الفرق فقد ظهر بهذه الايات ان الطريق الذي ذكرناه في اثبات
النبوة هو الطريق الافضل الاكل والله اعلم (الفصل الثالث) في صفة هذه الدعوة
اعلم ان مصيب النبوة والرسالة عبارة عن دعوة الخلق من الاشتغال بالنطق الى
خدمة الحق ومن الاقبال على الدنيا الى الاقبال على الآخرة فهذا هو المقصود الاصيل
الا ان الناس لما كانوا حاضرين في الدنيا ومحتاجين الى مصالحهم اوجب ان يكون له
خوض في هذا الباب ايضا بقدر الحاجة فنقول خوض الرسول اما ان يكون فيما
يتعلق بالدنيا او فيما يتعلق بالدنيا اما القسم الاول وهو ما يتعلق بالدنيا فيجب عليه
الصمت في امور ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فهو ان يرشد هم الى ان
هذا العالم محدث وله اله كان موجودا في الازل وسيد في الابد وانه منزوع عن مماثلة
الممكنات وانه موصوف بالصفات المعبرة في الالهية والكمال وهي القدرة والسفذة
في جميع الممكنات والعلم الساري في جميع المعلومات والوحدانية المطلقة بمعنى كونه
منزها عن الاجزاء والايصاص والافردانية المطلقة بمعنى كونه منزها عن
الضد والند والخاصية والولد ثم يجب عليه ان يبين لهم ان كل ما يدخل في الوجود
فهو بقضاء الله وقدره وانه منزه عن الظلم والعبث والباطل واعلم ان هذا الذي ذكرناه
يتفرع عليه انواع من البحث الفرع الاول لا يليق بصاحب الدعوة ايراد هذه المطالب
كما يورده اهل الجدل والاستدلال لان ذلك الطريق يحمّل السامعين على الاعتراض
عليه وعلى ايراد الاسئلة فانه اذا اشتغل بالجواب عنها فرما اورد واعلى تلك الاجوبة
اسئلة ويحصل فتح باب المشاغبات والمجادلات ولا يحصل المقصود البتة بل الواجب
عليه ايراد البيانات البرهانية مخلوطة بطريقة الخطابة من الترغيب والترهيب فانه
يسبب ما فيه من قوة المقدمات البرهانية يقي من عقولهم وبسبب ما فيه
من طريقة الخطابة يكون تأثيره في القلوب اكمل ويكون بعد السامعين عن سوء
الادب الذي يحصل بسبب المشاغبات ثم والفرع الثاني انه لا يجوز له ان يصرح
بالتنزيه المحض لان قلوب اكثر الخلق تنفر عن قبول مثل هذا الكلام فاذا وقع
التصريح بوجه ما اردت ذلك سببا للنفرة اكثر الخلق عن متابعتهم بل الواجب عليه ان يبين

انه سبحانه منزّه عن مشابهة المحدثات ومناسبة المحكّات كما قال ليس كشيء
وهو السميع البصير ثم يقول بعد ذلك وهو القاهر فوق عباده اليه يصعد الكلم الطيب
الرجح على العرش استوى ومنهم من عن البحث في هذه المضائق الا اذا كان من الاذكياء
المحققين والعقلاء المفلّحين فانه بعقله الوافر يقف على حقائق الاشياء وايضا يبين لهم
كون العبد صانعا فاعلا قادرا على الفعل والتترك والخير والشر وببالغ فيه
فانه ان التي اليهم الجبر المحض تركوه ولم يلتفتوا اليه وبين لهم ايضا انه وان كان
الامر كذلك الا ان الكل بقضاء الله فلا يعزب عن علمه وحكمه مقدار ذرة
في السموات والارض ثم يمنهم بالقصص الوجوه عن الخوض في هذه الدقائق فان
طباع اكثر الخلق بعيدة عن هذه الاشياء وبالجمله فاحسن الطرق في دعوة الخلق
الى عبودية الحق هو الطريق الذي جاء به سيد الانبياء وهو محمد عليه السلام وذلك انه
بالغ في تعظيم الله تعالى من جميع الوجوه على سبيل الاجمال ومنهم من عن الخوض
في التفاصيل فذكر في اثبات التنزيه قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء واذا كان
غنيا على الاطلاق امتنع كونه مؤثما من الاجزاء واذا كان كذلك امتنع ان يكون
متحيزا واذا كان كذلك امتنع ان يكون حاصلا في الامكنة والاحياز وذكر ايضا قوله
ليس كشيء ولو كان جسما لكان ذاته مثلا لسائر الاجسام بناء على قولنا
الاجسام متماثلة باسرها ثم انه ذكر في جانب الاثبات الفاظا كثيرة وبالف فيه وهذا
هو الواجب لانه لو لم يذكر هذه الالفاظ لما تقرر عند الاكثرين كونه موجودا وايضا
بالغ في تقرر كونه عالما بجميع المعلومات فقال وعنده مغايب لا يعلمها الا هو
وقال الله يعلم ما يحمل كل انثى وما تغيض الارحام ثم لم يقع في بيان انه عالم لذاته او بالعلم
وبين ايضا كون العبد فاعلا وعاملا وصانعا وخالقا ومحدثا في آيات كثيرة ثم بين
في سائر الآيات ان الخير والشر كله من الله ولم يبين انه كيف يجمع بين هذين القوانين
بل اوجب الايمان بهما على سبيل الاجمال وايضا بين انه لا يعزب شيء عن مشيئة الله
وارادته وقضائه وقدره ثم بين انه لا يريد الظلم والعيب والباطل فالجواب ان طريقه
في الدعوة هي تعظيم الله من جميع الجهات المعقولة والمنع من الخوض في بيان ان تلك
الجهات هل تنقض ام لا فاننا قلنا القبايح من افعال العباد حصلت بتخليق
الله فقد عظمتها بحسب الحكمة لكن ما عظمتها بحسب القدرة وبحسب الحكمة
معاقبال في الاول قل كل من عند الله وقال في الثاني ما اصابك من حسنة فمن
الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ثم منع الناس من ان يخوضوا في تقرر برهنا
التمارض وفي ازالته بل الواجب على العوام الايمان المطلق بتعظيم الله
في القدرة وفي الحكمة وفي الحقيقة فالذي قاله هو الصواب فان الدعوة
العامّة لا تنتظم الا بهذا الطريق واما القسم الثاني من المباحث المتعلقة بالاديان

ما يتعلق باليوم الحاضر وذلك هو ان يكون العبد مشغول الزمان بخدمة المعبود وتلك
الخدمة اما ان تعتبر في القلب وهو بالمعارف والعلوم واما بالبدن وهو الانسان
بالطاعات البدنية واما بالمال وهو الزكاة والصدقات ولما كان جهرا واخلق محتاجين الى
مرشد يرشدهم الى هذه المعارف وهو النبي لاجرم وجب على الانبياء ان يوجبوا عليهم
الايمان بالانبياء والرسول (والقسم الثالث) من المباحث المتعلقة بالاديان ما يتعلق
باليوم المستقبل وهو معرفة الآخرة واحوال ما بعد الموت فهذه الاقسام الثلاثة
اهم المهمات للانبياء والرسول في ان يشتغلوا بتعريف احوالها وتفصيل آثارها
واعلم ان المهمات على قسمين احدهما ازالة ما لا ينبغي والثاني تحصيل ما ينبغي والاول
متقدم على الثاني لان اللوح اذا حصل فيه نقوش فاسدة فالواجب ازالته حتى يمكن
تحصيل النقوش الصحيحة فيه ثانيا فثبت ان ازالة ما لا ينبغي متقدمة على تحصيل
ما ينبغي فلهذا السبب اقول ما ذكره الله في القرآن هذه المراتب وهي سبعة فالمرتبة
الاولى ازالة ما لا ينبغي وهو المراد بالثاني فلهذا بدأ الله بذكره فقال هدى للمتقين
واما سائر المراتب بعد ذلك فهي اشارة الى تحصيل ما ينبغي واشرف ما يتعلق بالانسان
هو النفس واوسط المراتب البدن وادونها المال فلهذا ذكر بعد قوله هدى للمتقين قوله
يؤمنون بالغيب فان محل الايمان هو القلب وبعده قوله ويقومون الصلاة لانها
تتعلق بالبدن وآخره قوله ومما رزقناهم ينفقون لانه يتعلق بالمال ولما ذكر هذه
الاحوال الاربعة المتعلقة بالالهيات اردفها بذكر مرتبتين تتعلقان بالنبوات فقال
والذين يؤمنون بما انزل اليك وهو اشارة الى وجوب الايمان بالرسول الحاضر
ثم قال بعده وما انزل من قبلك وهو اشارة الى وجوب الايمان بسائر الانبياء المتقدمين
وعند هذا تم ما يحتاج اليه في باب النبوات ثم قال في المرتبة السابعة وبالاخرة
هم يوقنون وهو اشارة الى الايمان بالبعث والقيامة ثم لما ذكر هذه المراتب السبع وهي
الاصول المتعلقة بالامس واليوم والغد فقد تمت المطالب وكانت المصالح فلهذا قال
بعده اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون وذلك لان الانسان مادام يكون
في الدنيا فهو في الطريق واحسن اصول المسافرين يكون على هدى من معرفة
الطريق واذا مات فقد وصل المسافر الى المقصد واحسن احواله ان يكون قد افلح
في ذلك السفر وفاز بالخيرات فثبت بما ذكرنا ان هذا الطريق في الدعوة احسن الطرق
فلو اشتغلنا ببيان ما في هذه الشريعة من انواع الاسرار الالهية القدسية والانوار
العلوية لطال الكلام فاكثفينا بما سبق من الكلام والله اعلم (الفصل الرابع) في بيان
ان محمد عليه السلام افضل من جميع الانبياء والرسول اعلم اننا بينا ان الرسول هو الذي
يعالج الارواح البشرية وينقلها من الاشتغال بغير الله الى الاشتغال بعبادته فلما كان
المراد من الرسالة والنبوة هو هذا المعنى فبكل من كان صدوره هذه القوا تدعنه اكثر

واكمل وجب القطع بان رسالته اعظم واكمل اذا عرفت هذا فنقول ان تأثير دعوة
 موسى عليه السلام كانت مقصورة على بني اسرائيل فقط واما دعوة عيسى عليه
 السلام فكانه لم يظهر لها تأثير الا في اقل القليل وذلك لاننا قطع بانه ما دعا الى الدين
 الذي يقول به هؤلاء النصارى لان القول بالاب والابن والتثليث اقم انواع الكفر
 والخس اقسام الجهل ومثل هذا لا يليق باجهل الناس فضلا عن الرسول المعظم
 المعصوم فعلمنا انه ما كانت دعوته البتة الى هذا الدين الخبيث وانما كانت دعوته الى
 التوحيد والتنزيه ثم ان تلك الدعوة ما ظهرت البتة بل بقيت مطوية غير مريضة فثبت
 انه لم يظهر لدعوته الى الحق اثر البتة اما دعوة محمد صلى الله عليه وسلم الى التوحيد
 والتنزيه فقد وصلت الى اكثر بلاد المعمورة والناس قبل وصوله كانوا على الاديان
 الباطلة فعبدة الاصنام كانوا مستغلين بعبادة الحجر والخشب واليهود كانوا في دين
 التشبيه وصنعة التزوير وترويج الكاذب والجوس كانوا في عبادة الالهين ونكاح
 الامهات والبنات والنصارى كانوا في التثليث والصباينة كانوا في عبادة الكواكب
 فكان كل اهل العالم كانوا معرضين عن الدين الحق والمذهب الصدق فلما ارسل الله
 الى هذا العالم بطلت الاديان الخبيثة وزالت المقالات الفاسدة وطلعت شموس
 التوحيد واغار التنزيه من قلب كل احد وانتشرت تلك الانوار في بلاد العالم فثبت
 ان تأثير دين محمد صلى الله عليه وسلم في علاج القلوب المريضة والنفوس الظلمانية
 كان اتم واكمل من تأثير دعوة سائر الانبياء فوجب القطع بانه افضل من جميع الانبياء
 والرسل في كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة وهذا برهان ظاهر من باب البرهان اللهي
 فانا بحثنا عن حقيقة النبوة والرسالة ثم بينا ان كمال تلك الماهية ما حصلت لاحد
 من الانبياء كما حصلت لمحمد صلى الله عليه وسلم (الفصل الخامس) في بيان ان اثبات
 النبوة بهذا الطريق اقوى واكمل من اثباتها بالمعجزات اعلم ان التمسك بطريق المعجزات
 من باب البرهان الاثني وهو الاستدلال بالاثار على المؤثر على سبيل الاجمال فاما نعرف
 بظهور المعجز عليه كونه مشرفا عند الله على الاجمال من غير ان نعرف كيفية ذلك
 الشرف واما هذا الطريق الثاني فهو من باب برهان المثل وذلك لاننا بينا ان الامراض
 الروحية غالبية على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب ونشاهد ان النبي صلى الله
 عليه وسلم معالج يؤثر علاجه ويخيد العضة بقدر الامكان فهذا يدل على كونه
 طبيبا حاذقا في هذا الباب وحيث يظهر انه عليه السلام لا حاجة به في معرفته
 الى ان يكون عالما بدقائق المنطق والطب والهندسة والحساب بل كونه عالما بها
 مستغلا باستنباط دقائقها مما يضره في كونه مستغفرا في معرفة الله وعند هذا تزلزل
 جملة الشبهات المذكورة في باب نبي النبوات فانه دلالت المشاهدة في انه عليه السلام
 كان طبيبا حاذقا في علاج هذه الامراض كما بيناه بل كان روحه قدرت على قلب

طبايع اهل الدنيا فقلهم من الباطل الى الحق ومن الكذب الى الصدق ومن الاديان
 الفاسدة الى العقائد الصحيحة بقدر الامكان واما قولهم ان النسخ كلام لا فائدة فيه
 فنقول قد ذكرنا ان الشرائع على قسمين عقلية لا تقبل النسخ وحاصلة يرجع
 الى ما ذكرناه في قولنا التعظيم لامر الله والشريعة على خلق الله ولما كان طريق النسخ
 عليهم ما يحال الاجرم قال تعالى والى كلمة سواها يفتخرون ان لا نعبد الا الله واما القسم
 الثاني وهو الشرائع الوضعية وهي الاحوال القابلة للنسخ فالفائدة في النسخ
 ان الانسان اذا واطب على امر من الامور مدة مديدة صار ذلك كالمألوف المعتاد فيأتي
 بتلك الاعمال للآلف والعادة لا للآخلاص والعبادة فيحصل ابدالها بغيرها ازالة لهذه
 الحالة وقولهم ان شرع القتل والتهب لتقرير هذا المقصود بعيد فيقال لهم ان طلبة
 وعلاجه في الاصول المهمة انما يؤثر فيهم لو كان مقبول القول فوجب عليه تقرير
 هذا الطريق في الجزئيات الصغيرة ليقى الذفع في السكيات الكبيرة واما قولهم
 الغلط التشبيه قد وردت في القرءان فنقول قد بينا ان مخاطبة الجمهور بالتنزيه
 المحض مشكل فوجب المصير الى طريقة متوسطة بين التصريح بالتشبيه وبين
 التصريح بالتنزيه ليكون قوله مقبولا عند الجمهور الى هنا من المطالب العالية
 (مسئلة) فان قلت ان بعض الاخبار والآيات يتطرق اليها تأويلات فيتنى كيفية
 اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر فبطل الشرائع
 وهو قول من قال ان الحقيقة بخلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة عبارة عن الظاهر
 والحقيقة عن الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه وهو فيزول به الانتقام
 ولا يكون للشرع سر يقضى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم ان هذا السؤال يحرك
 قطبا عظيما ويخرج الى علوم المتكشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه
 الكتب ولكن اذا انجز الكلام الى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد
 من كلام وجيز في حله فمن قال ان الحقيقة بخلاف الشريعة والباطن بخلاف الظاهر
 فهو الى الكفر اقرب منه الى الايمان بل الاسرار التي يختص المقربون بدركها
 ولا يشاركونهم الا كثرون في علمها ويعتصمون من افشائها اليهم ترجع الى خمسة
 اقسام الاول ان يكون الشيء في نفسه دقيقا تكل اكثر الافهام من دركه فيختص
 بدركه الخواص وعليهم ان لا يفتشوه الى غير اهله اذ يصير ذلك قسرة عليهم حيث
 تقصر افهامهم عن الدرك واختفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عن بيانه من هذا القسم فان حقيقته مما تكل الافهام عن دركه ولا تفتش ان ذلك
 لم يكن مكشوقا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فان لم يعرف الروح فكانه لم يعرف
 نفسه فكيف يعرف ربه ولا يبعد ان يكون ذلك مكشوقا لبعض الاولياء والعلماء
 وان لم يكونوا انبياء ككنهم يتأدبون بادب الشرع فيسكتون عما سكت النبي

صلى الله عليه وسلم عنه بل في صفات الله تعالى من الخفاء ما يقصر الجاهل عن دركه ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما حتى يفهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علما وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايضة ولو ذكر من صفاته ما ليس للخلق ما يناسبه بعض المناسبة لم يفهموه بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبى او العنيد لم يفهمها الا بمقايضة الى لذة المطعوم الذي يدركه ولا يكون ذلك فهماعلى التحقيق والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم اكثر من المخالفة بين لذة الجماع والاكل وبالجمله فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هو حاضره في الحال او مما كان له من قبل ثم بالمقايضة اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهم تفاوتا في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا ان يثبت الله تعالى ما هو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بان ذلك اكل واشرف فيكون معظم تحويجه على صفات نفسه لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وليس المعنى به اني اعجز عن التعبير عما ادركته بل هو اعتراف بالصوره عن ادراك كنهه الله جل جلاله ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقه سوى الله تعالى وقال الصديق رضى الله عنه الحمد لله الذي لم يجعل سبيلا الى معرفته الا بالهجر عن معرفته ولترجع الى الغرض وهو ان احدا لا قسم ما يكل عن دركه الافهام ومن جلته الروح وبعض صفات الله تعالى واعل الاشارة الى مثله قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى سبعين حجبا من نور لو كشفها لاسرقت انوار سموات وجهه كل ما ادركه بصره القسم الثاني من الخفيات التي يمنع الانبياء والصديقون هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه واكن ذكره يضرب باكثر المستعجبين ولا يضرب بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي منع اهل العلم به عن افشائه من هذا القسم ولا يعد ان يكون ذكر بعض الحقائق مضر ببعض الخلق كما يضرب نور الشمس ببصار الخفافيش ورياح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والمعاصي والزنى والشرب وقضاء الله تعالى وارادته ومشيئته حق في نفسه وقد اضرب سماعة بقوم اذ اوهم ذلك عندهم دلالة على السفه وتقيض الحكمة والرضى بالقيح والظلم وقد اشد ابن الراوندى وطائفة من الجذواين يمثل ذلك فكذلك السر للقدرة ولو افشى اوهم عند اكثر الخلق عجزا ان تقصر افهامهم عن دركه ما يزيل ذلك الوهم عندهم ولو قال قائل ان القياسه لود كرمياتها ولها بعد الف سنة او اكثر او اقل لكان مفهوما ولكن لم يذكر لمصلحة العباد وخوفهم من الضرر فعمل المدة اليها بعيدة فيطول الامر واذا استطالت النفوس وقت العقاب قل اكثرا منها ولعلها كانت قريبة في علم الله تعالى ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال وتربت الدنيا

وهذا المعنى الواجب وضع يكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) ان يكون الشيء بحيث لو ذكره يجرى مجازاتهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكتفى عنه على سبيل الاستعارة والامر ليكون وقعه في قلب المستمع اغلب وله مصلحة في ان يعظم وقع ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل رايت فلانا يقلد الدرفي اعناق الخنازير وكفى به عن افشاء العلم وبحث الحكمة الى غير اهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه ظاهره والمحقق اذا نظر وعلم ان ذلك الانسان لم يكن معه ذر ولا كان في موضعه خزي يرتقطن لذلك السر الباطن فتشتاوت الناس في ذلك ومن هذا قول الشاعر

رجلان خياط وآخر حائك * متقابلان على السماء الاول

لا زال ينسج ذاك شرفه مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقيبل

فانه عبر عن سبب تمازى في الاقبال والادبار برجلين صانعين وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى بالصورة التي تتضمن عين المعنى او مثله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد ليروى من الخامة كما تروى الخلد في النار وانت ترى ان مساحة المسجد لا تنقص من الخامة ومعناه ان روح المسجد ومعناه كونه معظما وروى الخامة تحقير فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال اجزاء الخلد وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم املحشى الذي يرفع رأسه قبل الامام ان يحول رأسه رأس من حمار وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الحمار لم يكن بحقيقته لونه وشكله بل بخاصيته وهو البلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق ان يجمع بين الاقتداء والتقدم فانه مما متناقضان وانما يعرف هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلي او شرعي اما العقلي فهو ان يكون له على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن فاذا اقتشنا عن صدور المؤمنين فلم نجد فيها اصابع علم انه كناية عن القدرة التي هي سر الاصبع وروحها الخفي وكفى بالاصبع عن القدرة لان ذلك اعظم وقعا في تفهيم تمام الاقتدار ومن هذا القيل كناية عن الاقتدار بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا ارادنا ان نقول له كن فيكون فان ظاهره يمنع اذ قوله كن ان كان خطابا مع الشيء قبل وجوده فهو محال اذ المعلوم لا يفهم الخطاب حتى يمثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكون ولكن لما كانت هذه الكناية اوقع في النفوس في تفهيم غاية الاقتدار عدل اليه واما المدرك بالشرع فهو ان يكون اجزاء على الظاهر ممكنا ولكن يروى انه اراد به غير الظاهر كما في تفسير قوله تعالى انزل من السماء ماء فبالت اودية بقدرها الاية وان معنى الماء هو القرآن ومعنى الاودية القلوب وان بعضهم اجهل شيئا من كبر او بعضها شيئا قليلا وبعضها لم يحتمل والزيد مثل الكفر فانه وان ظهر وطفا على رأس الماء فانه لا يثبت والهداية التي تنفع الناس تمكث وفي هذا القسم تعمق

بجامعة فاولوا ما ورد في الآخرة من الميزان والصراط وغيرهما وهو بدعة اذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية وابرأوه على الظاهر غير محال فيجب ابرأوه على الظاهر (القسم الرابع) ان يدرك الانسان الشيء بجملة ثم يدركه تفصيلا بالتصديق والذوق بان يصير حاله ملاساة في تفاوت العلمان ويكون الاول كالقشر والثاني كالباب والاول كالظاهر والآخر كالباطن وذلك كما يمثل للانسان في عينه شخص في الظلمة او على البعد فيصل له نوع علم فاذا رآه بالقرب او بعد زوال الظلام ادركه بفرقة بينهما ولا يكون الا خبرضا للاول بل هو استكمال له وكذلك في العلم والايمان والتصديق اذ قد يصدق الانسان بوجود العشق والمرض والموت قبل وقوعه ولكن تحققه به عند الوقوع اكل من تحققه قبل الوقوع بل للانسان في الشهوة والعشق وسائر الاحوال ثلاثة احوال متفاوتة وادراكات متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والآخر عند وقوعه والآخر بعد تصرفه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال فكذلك من علوم الدين ما يكون ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام الاربعة يتفاوت الخلق وليس في شيء منه باطن يناقض الظاهر بل يتمه ويكمله كما يتم القلب القشر (القسم الخامس) ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يتقف على الظاهر فيعتقد نطقا والبصير بالحقائق يدرك السرفية وهذا كقول الفاضل قال الجدار لو تدلم تشققي قال هل من يدقني فلم يتركني وراى الحجر الذي وراى في هذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض اتبيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين فالبليد يفتقر في فهمه الى ان يقدر له ما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابا هو صوت وحرف تسمعه الارض فتجيب بصوت وحرف فتقول اتينا طائعين والبصير يعلم ان ذلك لسان الحال وانه كناية عن كونها مسخرة بالضرورة وضطرة الى التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده فان البليد يفتقر فيه الى ان يقدر للجماد حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما اراد به نطق اللسان بل كونه مسجدا بوجوده ونقده سائدا به وشاهدا بوحدانية الله تعالى كما قيل وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصاحبها بحسن التدبير وكالعلم لا يعنى انها تقول اشهد ولكن بالذات والحال وكذلك ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى موجود يوجد ويبقى ويدوم واصافه ويردده في اطواره فهو يحتاجه يشهد لخالقه بالتقديس يدرك شهادته ذوو البصائر دون الخامدين على الظواهر ولذلك قال تعالى وان كن لا تفقهون تسبيحهم اما القاصرون فلا يفهمون كتبه وكما له اذ لكل شيء شهادات شتى على تقديس الله وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر ذوقه وخبرته وتعداد ذلك

الشهادات لا يلبق بعلم المعاملة فهذا الفن ايضا مما تفاوت ارباب الظواهر وارباب البصائر في علمه ويظهر به مغارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لارباب المقالات اسراف واقتصاد فمن مشرف في دفع الظواهر انتهى الى تغيير جميع الظواهر او اكثرها حتى جعلوا قوله تعالى وتكلمنا ابيهم وتشهد ارجلهم وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وكذلك الخطابات التي تجري من منكر وتكبر وفي الميزان وفي الحساب ومناظرات اهل النار اهل الجنة في قولهم افيضوا علينا من الماء او عارزكم الله زعموا ان كل ذلك لسان الحال وغلا آخرون في حسم الباب منهم احد بن حنبل حتى منع من تاويل قوله تعالى كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعد كل مكون حتى سمعت بعض اصحابه قال انه حسم باب التأويل الالمانية الفاظ قوله عليه السلام الحجر الاسود بين الله في الارض وقوله قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وقوله اني لا جد نفس الرحمن من جانب اليمين ومال الى حسم الباب ارباب الظواهر والظن باحد بن حنبل انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار والنزول ليس هو الانتقال ولكنه منع من التأويل حسم الباب ورعاية لصلاح الخلق فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق على الراقع وخرج الامر عن الضبط وساوزا لاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا يضبط ولا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف فانهم كانوا يقولون امرها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وذهب طائفة الى الاقتصاد فتعصوا باب التأويل في كل ما ينطق بصفات الله تعالى وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى اولوا من صفات الله تعالى الرؤية واقلوا كونه سميعا بصيرا واولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد واولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من احكام الآخرة ولكن اقروا بحشر الاجساد وبالجنة واشتغالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة وبالنار واشتغالها على جسم محسوس يحرق بالجلود ويذيب الشحوم ومن ترفيعهم الى هذا الحد زاد القلاصة فاولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية وانكروا حشر الاجسام وقالوا تبقى النفوس وانما تكون امام معذبة وانما منعمة بعد عذاب وتعيم لا يدرك بالحس وهو لا وهم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال وبين وجود الحنابلة دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموقفون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالجماع ثم اذا انكشف لهم اسرار الامور على ما هي عليه نظروا الى السمع والالفاظ الواردة فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه وما خالف اولوه فاما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد فلا يستقر له فيه قدم ولا يتعين له موقف

والا يبق بالمقتصر على السمع المجرد مقام احد بن حنبل والا فكشف الغطاء عن حد
الاقتصاد في هذا الامر داخل في علم المصنف والقول فيه بطول فلا يخوض
فيه (الى هنا من احيا العلوم) من كتاب قواعد العقائد وهو الكتاب الثاني من ربيع
العبادات قوله تعالى (الله نور السموات والارض مثل نوره كشمساة فيها مصباح
المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري نوقد من شجرة مباركة زيتونه
لا ينزف ولا غريبة يكاد يضيء ولولم نمنه نار نور على نور يهدي الله لنوره من
يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم) اعلم ان الكلام في هذه الآية
مرتب على فصول (الاول) في اطلاق اسم النور عليه تعالى اعلم ان لفظ النور
موضوع في اللغة لهذه الكيفية الفاتضة من الشمس والقمر والنار على الارض والحدار
وغيرهما وهذه الكيفية بتخييل ان تكون آلهما لوجوه احدها ان هذه الكيفية
ان كانت عبارة عن الجسم كان الدليل الدال على حدوث الجسم دالا على حدوثها
وان كانت عرضا فثبت حدوث الجسم لزم حدوث جميع الاعراض القائمة بالجسم
ولكن هذه المقدمة انما تثبت بعد اقامة الدلالة على ان الحلول على الله تعالى محال
وثانيتها انما سؤا قلنا النور هو الجسم او امر حال في الجسم فهو منقسم لانه ان كان
جسما فلا شك انه يتقسم وان كان حالا فيه فالحال في المتقسم منقسم وعلى التقديرين
النور منقسم وكل منقسم فانه يفتقر في تحققه الى تحقق اجزائه وكل واحد من اجزائه
غيره وكل يفتقر في تحققه مفتقرا الى الغير والمفتقر الى الغير ممكن لذاته محدث لغيره
فالنور محدث فلا يكون آلهما وثالثتها ان هذا النور المحسوس لو كان هو الله
لوجب ان لا يزول هذا النور لا تمنع الزوال عليه تعالى ورابعها ان هذا النور يقع
بطول الشمس والكواكب وذلك على الله محال وخامسها ان هذه الانوار لو كانت
ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة لا جائز ان تكون متحركة لان الحركة معناها
الاتقال من مكان الى مكان فالحركة مسبوقة بالخطول في المكان الاول والازلي
يمنع ان يكون مسبوقا بالغير فالحركة الازلية محال ولا جائز ان تكون ساكنة فان
السكون لو كان ازليا لكان بمنع الزوال لكن السكون ممكن الزوال لان نرى الانوار
تنقل من مكان الى مكان فدل ذلك على حدوث الانوار وسادسها ان النور اما
ان يكون جسما او كيفية قائمة بالجسم والاول محال لانا قد نقول الجسم جسما
مع الذهول عن كونه نيرا ولان الجسم قد يستنير بعد ان كان مظلما ثبت الثاني لكن
الكيفية القائمة بالجسم محتاجة الى الجسم والمحتاج الى الغير لا يكون الها ومجموع
هذه الدلائل يطل قول المانوية الذين يعتقدون ان الاله هو النور الاعظم واما الجمعية
المعتزلة فبعضهم يقولون ان فسخ على فساد قولهم بوجود الاول قوله تعالى ليس كنه
شيء ولو كان نورا لبطل ذلك لان الانوار كلها متماثلة الثاني ان قوله تعالى مثل نوره

صريح في انه ليست ذاته نفس النور بل النور مضاف اليه وكذا قوله يهدي الله لنوره
من يشاء فان قيل قوله الله نور السموات والارض يقتضي ظاهرا انه في ذاته نور وقوله
مثل نوره يقتضي ان لا يكون هو في ذاته نورا فبينهما تناقض قلنا نظير هذه قولك زيد كرم
وجود ثم تقول يعيش الناس بكرمه وجوده وعلى هذا الطريق لا تناقض الثالث قوله
تعالى وجعل الظلمات والنور وذلك صريح في ان ماهية النور مجعولة لله تعالى
فبتخييل ان يكون الاله نورا ثبت انه لا يبد من التأويل والعلماء كروا فيه وجوها
احدها ان النور سبب للظهور والهداية كذلك سبب للظهور فالهداية لما شاركت
النور في هذا المعنى صح اطلاق اسم النور على الهداية وهو كقوله تعالى الله ولي الذين
آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور وقوله اخن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا
وقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا فقوله الله نور السموات اي
ذو نور السموات والنور هو الهداية والهداية لا تحصل الا لاهل السموات والارض
فالخاص ان المراد الله هادي اهل السموات والارض بحكمة بالغة ووجه نيرة وهو
قول ابن عباس والاكثرين وثانيتها المراد انه مديبر السموات والارض فوصف نفسه
بذلك كما يوصف الرئيس العالم بانه نور البلد فانه اذا كان يديرهم تدبيرا حسنا فهو لهم
كالنور الذي يهتدى به الى مسلك الطريق قال جرير واثنا نور وعيث وعصبة وهو
اختيار الاصم والزجاج وثالثتها المراد ناظم السموات والارض على التركيب الاحسن
فانه قد يعبر بالنور عن النظام يقال ما راي الامر نورا واربعا معناها منور السموات
والارض ثم ذكرنا في هذا القول ثلاثة اوجه احدها انه نور السموات بالملائكة والارض
بالانبياء والعلماء والثاني نورهم بالشمس والقمر والكواكب والثالث زين السماء
بالشمس والقمر والكواكب وزين الارض بالانبياء والعلماء وهو مروى عن ابي بن
كعب والحسن وابي العالية والاقرب هو القول الاول لان قوله في آخر الآية يهدي
الله لنوره من يشاء يدل على ان المراد بالنور الهداية الى العمل والعلم (واعلم) ان الشيخ
الغزالي صنف في تفسير هذه الآية الكتاب المسمى بمشكاة الانوار وزعم ان الله نور
في الحقيقة بل ليس النور الا هو وانا اقل محصل ما ذكره مع زوايد كثيرة نقوى كلامه
ثم تنظر في صحته وفساده على سبيل الانصاف (فقال) اسم النور انما يقع على الكيفية
القائمة من الشمس والقمر والنار على ظواهر الاجسام الكثيفة فيقال استنارت
الارض ووقع نور الشمس على التراب ونور السراج على الحائط ومعلوم ان هذه الكيفية
انما اختصت بالفضيلة والشراف لان المراتب تنصير بسببها ظاهرة مفضلة فمن
المعلوم انه كما يتوقف اذ المراتب هذه المراتب على كونها مستنيرة فكذا يتوقف على وجود
العين الباصرة اذ المراتب بعد استنارتها لا تكون ظاهرة في حق العميان فقد سادى
الروح الباصر النور الظاهر في كونه ركنا لا بد منه للظهور ثم رجع عليه في ان الروح

الباصرة هي المدركة لها ولاية الادراك واما النور الخارج فليس بمدرك ولا به
الادراك بل عندهما الادراك فكان وصف الاظهار بالنور الباصر احق منه بالنور
المبصر فلا جرم اطلقوا اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفاش ان نور عينه
ضعيف وفي الاغوش انه ضعف نور بصره وفي الاعشى انه فقد نور بصره اذا ثبت هذا
ف نقول ان للانسان بصرا وبصيرة فالبصر هو العين الظاهرة المدركة للاضواء والوان
والبصيرة هي القوة العاقلة وكل واحد من الادراكين نور يقتضى ظهور المدرك فكل
واحد من الادراكين نور الان نور العين عيوبا لم يحصل شئ منها في نور العقل والغزالي
ذكر منها سبعة ونحن جعلناها عشر من الاول ان القوة الباصرة لا تدرك نفسها ولا تدرك
ادراكها ولا تدرك آلتها اما انها لا تدرك نفسها ولا ادراكها فلان القوة الباصرة وادراك
القوة الباصرة ليستا من الامور المبصرة بالعين الباصرة واما انها لا تدرك آلتها فهي
العين والقوة الباصرة بالعين لا تدرك العين اما القوة العاقلة فانها تدرك نفسها وتذكر
ادراكها وتذكر آلتها في الادراك وهي القلب والدماغ ثبت ان نور العقل اكل
من نور البصر الثاني ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات والقوة العاقلة تدركها
ومدرك الكليات اشرف من مدرك الجزئيات اما ان القوة الباصرة لا تدرك الكليات
فلان القوة الباصرة لو ادرك كل ما في الوجود فهي ما ادركت الكل لان الكل
عبارة عن كل ما يمكن دخوله في الوجود في الماضي والحاضر والمستقبل واما ان القوة
العاقلة تدرك الكليات فلاننا نعرف ان الاشخاص الانسانية مشتركة في الانسانية
ومتمايزة بخصوصياتها واما به المشاركة غير ما به الممايزة فالانسانية من حيث انها
انسانية امر مغاير لهذه الشخصات فقد علمنا الماهية والكليات واما ان ادراك
الكليات اشرف فلان ادراك الكليات يمنع التغيير وادراك الجزئيات واجب
التغيير ولان ادراك الكل يتضمن ادراك الجزئيات الواقعة تحته لان ما ثبت للماهية
ينبت لجميع افرادها ولا ينعكس ثبت ان الادراك العقلي اشرف الثالث الادراك
الحسي غير منتج والادراك العقلي منتج فوجب ان يكون الادراك العقلي اشرف اما ان
الادراك الحسي غير منتج فلان من احس بشئ لا يكون ذلك الاحساس سببا لحصول
احساس آخر بل لو استعمل آلة الحس مرة لاحس به مرة اخرى ولكن ذلك لا يكون
انتاج الاحساس لاحساس آخر واما ان الادراك العقلي منتج فلاننا اذا علمنا امورا
ثم ركبناها في عقلنا فوصلنا بتركيبها الى اكتساب علوم اخرى وهكذا كل تعقل حاصل
فانه يمكن التوصل به الى تحصيل تعقل آخر الى نهاية ثبت ان الادراك العقلي
يتسع لها فوجب ان يكون اشرف الرابع الادراك الحسي لا يتسع الامور الكثيرة
والادراك العقلي يتسع لها فوجب ان يكون الادراك العقلي اشرف اما ان الادراك
الحسي لا يتسع لها فلان البصر اذا اتى عليه الوان كثيرة عجز عن تمييزها فادرك لونا

كانه حاصل من اختلاط هذه الالوان والسمع اذا اتت عليه كلمات كثيرة التفتت
عليه تلك الكلمات ولم يحصل التمييز واما ان الادراك العقلي يتسع لها فلان كل من كان
تخصصه لاهلوم اكثر كانت قدرته على كسب الجديد اسهل وبالعكس وذلك يوجب
الحكم بان الادراك العقلي اشرف الخامس القوة الحسية اذا ادركت المحسوسات
القوية ففي ذلك عجز عن ادراك الضعيفة فان من سمع الصوت الشديد ففي تلك الحالة
لا يمكنه ان يسمع الصوت الضعيف والقوة العقلية لا يشغلها معقول عن معقول
السادس القوى الحسية تضعف عند مضي الاربعين وتضعف عند كثرة الافكار
التي هي توجب احتيلاء النفس على البدن الذي هو موجب لخراب البدن والقوى
العقلية تقوى بعد الاربعين وتقوى عند كثرة الافكار الموجبة لخراب البدن فدل
ذلك على استغناء القوة العقلية عن هذه الآلات واحتياج القوى الحسية اليها السابع
القوة الباصرة لا تدرك المرق مع القرب القريب ولا مع البعد البعيد والقوة العقلية
لا يختلف حالها بحسب القرب والبعد فانها تترقى الى ما فوق العرش وتنزل الى ما تحت
الترى في اقل من لحظة واحدة بل تدرك ذات الله وصفاته مع كونه منزها عن القرب
والبعد والجهة فكانت القوة العقلية اشرف الثامن القوة الحسية لا تدرك من
الاشياء الا ظواهرها فاذا ادركت الانسان ففي الحقيقة ما ادركت الانسان
بل انما ادركت السطح الظاهر من جسمه واللون القائم بذلك السطح والاتفاق ليس
الانسان عبارة عن مجرد السطح واللون فالقوة الباصرة عاجزة عن النفوذ في الباطن
واما القوة العقلية فليست كذلك فان باطن الاشياء وظواهرها بالنسبة اليها على السواء
فانها تدرك البواطن والظواهر وتغوص فيها وفي اجزائها فكانت القوة العاقلة تورا
بالنسبة الى الباطن والظاهر واما القوة الباصرة فهي بالنسبة الى الظواهر فور
وبالنسبة الى البواطن ظلمة فكانت القوة العاقلة اشرف من القوة الباصرة التاسع
ان مدرك القوة العاقلة هو الله وجميع افعاله ومدرك القوة الباصرة هو الالوان
والاشكال فوجب ان تكون نسبة شرف القوة العاقلة الى شرف القوة الباصرة
كنسبة شرف ذات الله الى شرف الالوان والاشكال العاشر القوة العاقلة تدرك
جميع الموجودات والمعدومات والماهيات التي هي معروضات الموجودات
والمعدومات ولذلك قد احاطت بجميع الامور فان اقل حكمها ان الوجود والعدم
لا يجتمعان ولا يرتفعان وذلك مسبوق لاحتمال تصور مسمى الوجود والعدم فكانها
بهذين الوصفين قد احاطت بجميع الامور من بعض الوجوه واما القوة الباصرة فانها
لا تدرك الاضواء والانوار وهما من احسن عوارض الاجسام والاجسام احسن من
الجواهر الروحية فكان متعلق القوة الباصرة احسن الموجودات واما متعلق القوة
العاقلة فهو جميع الموجودات والمعدومات فكانت القوة العاقلة اشرف الحادي عشر

القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد والقوة الباصرة لا تقوى على ذلك اما ان القوة العاقلة تقوى على توحيد الكثير فذلك لانها تنضم الجنس الى الفصل فتحدث منها طبيعة نوعية واحدة واما انها تقوى على تكثير الواحد فلانها تأخذ الانسان وهو ماهية واحدة فتقسمها الى مفهوماتها والى عوارضها اللازمة وعوارضها المفارقة ثم تقسم مفهوماتها الى الجنس وضمن الجنس والفصل وفصل الفصل وضمن الفصل وفصل الجنس والى سائر الاجزاء المقهومة التي لا تعد من الاجناس ولا من الفصول ثم لا تزال تأتى بهذا التقسيم في كل واحد من الاقسام المذكورة حتى تنتهي من تلك المركبات الى البسائط الحقيقية ثم تعتبر في العوارض اللازمة ان تلك العوارض مفردة او مركبة او لازمة بوسائط او بواسطة او بغير واسطة فالقوة العاقلة كانت نافذة في اعماق الماهيات وتغلغل فيها وميزت كل واحد من اجزائها عن صاحبه وانزلت كل واحد منها في المكان اللائق به واما القوة الباصرة فلا تطلع على احوال الماهيات بل لا ترى الامرا واحدا ولا تدرى ماهو وكيف هو فظهر ان القوة العاقلة اشرف الثاني عشر القوة العاقلة تقوى على ادراك غير متناهية والقوة الحاسة لا تقوى على ذلك بيان الاول من وجوه الاول القوة العاقلة يمكنها ان تتوسل بالمعارف الحاضرة الى استفتاح الجهولات ثم انها تجعل النتائج مقدمات في نتائج اخرى لا الى نهاية وقد عرفت ان القوة الحاسة لا تقوى على الاستفتاح اصلا الثاني القوة العاقلة تقوى على تعقل مراتب الاعداد ولا نهاية لها الثالث ان القوة العاقلة يمكنها ان تعقل نفسها وان تعقل انها عقلت وكذا الى غير النهاية الرابع النسب والاضافات غير متناهية وهي معقولة لا محسوسة فظهر ان القوة العاقلة اشرف الثالث عشر الانسان بقوته العاقلة يشارك الله تعالى في ادراك الحقائق وبقوته الحاسة يشارك البهائم والنسبة معتبرة فكانت القوة العاقلة اشرف الرابع عشر القوة العاقلة غنية في ادراكها العقلي عن وجود المعقول في الخارج والقوة الحاسة محتاجة في ادراكها الحسي الى وجود المحسوس في الخارج والغنى اشرف من المحتاج الخامس عشر هذه الموجودات الخارجة ممكنة لذواتها وانها محتاجة الى الفاعل والفاعل لا يمكنه الايجاد على سبيل الاتقان الا بعد تقدم العلم فاذا وجود هذه الاشياء في الخارج تابع للادراك العقلي اما الاحساس بها فلا شك انه تابع لوجودها في الخارج فاذا القوة الحاسة تابعة تتبع القوة العاقلة السادس عشر القوة العاقلة غير محتاجة في التعقل الى الالات بدليل ان الانسان لو اختلف حواسه الخمس فانه يعقل ان الواحد نصف الاثنين وان الاشياء المتساوية لشيء واحد متساوية واما القوى الحاسة فانها محتاجة الى الالات الكثيرة والغنى افضل من المحتاج السابع عشر الادراك البصري لا يحصل الا للشيء الذي في الجهات ثم انه

غير متصرف في كل الجهات بل لا يتناول الا المقابل او ما في حكم المقابل واحترزنا بقولنا ما في حكم المقابل عن امور اربعة الاقل العرض فانه ليس في مكان ولكنه في حكم المقابل لاجل كونه قائما بالجسم الذي هو مقابل الثاني رؤية الوجه في المرآة فان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم يرتد منها الى الوجه فيصير الوجه مرآة وهو بهذا الاعتبار كالقابل لنفسه الثالث رؤية الانسان قفاه اذا جعل احدي المرآتين محاذية لوجهه والاخرى لقفاه الرابع رؤية ما لا يقابل بسبب انعطاف الشعاع في الرطوبات كما هو مشروح في علم المناظر واما القوة العاقلة فانها مبرأة عن الجهات فانها تعقل الجهة والجهة ليست في الجهة وكذلك تعقل ان الشيء اما ان يكون في الجهة او لا يكون فيها وهذا التردد لا يصح الا بعد تعقل معنى قولنا ليس في الجهة الثامن عشر القوة الباصرة تجهز عند الحجاب اما القوة العاقلة فانه لا يحجبها شيء اصلا فكانت اشرف التاسع عشر القوة العاقلة كالامير والقوة الحاسة كالخادم والامير اشرف من الخادم وتقريرا لامارة والخدمة مشهورا والعشرون القوة الباصرة قد تغلط كثيرا فانهم اندركوا المتحرك ساكنا وبالعكس كالجالس في السفينة فانه قد يدرك السفينة المتحركة ساكنة والسطح الساكن متحركا ولولا العقل لما تبين خطأ البصر عن صوابه والعقل حاكم والحمى محكوم فثبت بما ذكرنا ان الادراك العقلي اشرف من الادراك البصري فكل واحد من الادراكين يقتضي الظهور الذي هو اشرف خواص النور فكان الادراك العقلي اولى بكونه نورا من الادراك البصري واذا ثبت هذا فنقول هذه الانوار العقلية قسمان احدهما واجب الحصول عند سلامة الاحوال وهو التعقلات الفطرية والثاني ما يكون مكتسبا وهو التعقلات النظرية اما الفطرية فليست هي من لوازم جوهر الانسان لانه حال الطفولية لم يكن عالما بالنبوة فهذه الانوار الفطرية انما حصلت بعد ان لم تكن فلا بد لها من سبب واما النظرية فمعلوم ان الفطرة الانسانية قديمة ترجع الى الزرع في الاكثر واذا كان كذلك فلا بد من هاد ومرشد ولا مرشد فوق كلام الله وفوق ارشاد الانبياء فتكون منزلة آيات القرآنية عند عين العقل بمنزلة نور الشمس عند عين الباصرة اذ به يتم الابصار فكما يسمى نور الشمس نور اخلايا اخرى ان يسمى القرآنية نورا ونور القرآنية يشبه نور الشمس ونور العقل يشبه نور العين فبهذا يظهر معنى قوله تعالى فاعنونا يا الله ورسوله والنور الذي انزلنا وقوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا واذا ثبت ان بيان الرسول اقوى من نور الشمس وجب ان تكون نفسه القدسية اعظم في النورية من نور الشمس فكما ان الشمس في عالم الاجسام تغيد النور ولغيرها ولا تستفيد من غيرها فكذلك النفس النبي تغيد الانوار العقلية لسائر النفوس البشرية ولا تستفيد النور العقلي من شيء من النفوس البشرية فلذلك وصف الله تعالى الشمس بانها اميراج

حيث قال وجعل فيها سراجا وشمساً ووصف محمد صلى الله عليه وسلم بأنه سراج
منير اذ عرفت هذا فنقول ثبت بالشواهد العقلية والنقلية ان الانوار الحاصلة
في ارواح الانبياء عليهم السلام مقتبسة من الانوار الحاصلة في ارواح الملائكة قال
تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال تزل به الروح الامين
على قلبك وقال قل نزل به روح القدس من ربك بالحق وقال علمه شديد القوى وقال ان هو
الاوى بوحى والوحى لا يـ~~كون~~ الا بواسطة الملائكة فاذا جعلنا ارواح الانبياء اعظم
استنارة من الشمس وارواح الملائكة التي هي كالعائدات لانوار عقول الانبياء لا يد
ان تكون اعظم من انوار ارواح الانبياء لان السبب لا يدوان يكون اقوى من السبب
ثم نقول ايضا ثبت بالشواهد العقلية والنقلية ان الارواح السماوية مختلفة فبعضها
مستفيدة وبعضها مفيدة قال تعالى في وصف جبريل عليه السلام قطاع ثم امين
واذا كان هو قطاع الملائكة والمطيعون لا يدوان ~~يكون~~ وفاتحت امره وقال وما منا
الا له مقام معلوم واذا ثبت هذا فان قيل لا يدوان يكون اشدر نورا من المستفيد للعلو
المذكورة وارتب ان الانوار في عالم الارواح مثال وهو ان ضوء الشمس اذا وصل الى القمر
ثم دخل في كوة بيت ووقع على منارة منصوبة على حائط ثم انعكس منها الى حائط
آخر فثبت عليه منارة اخرى ثم انعكس منها الى طشت مملوء من الماء فوضع على
الارض ثم انعكس منه الى سقف البيت فالنور الاعظم في الشمس التي هي المعدن
وثانيها في القمر وثالثها ما وصل الى المرأة الاولى ورابعها ما وصل الى المرأة
الثانية وناسها ما وصل الى الماء وسادسها ما وصل الى السقف فكل ما كان اقرب
الى المنبع الاول فانه اقوى مما هو ابعد منه فكذلك الانوار السماوية لما كانت مرتبة
لاجرم كان نور المفيد اشدر اشراقا من نور المستفيد ثم تلك الانوار لا تزال متراصة حتى
تنتهي الى النور الاعظم والروح الذي هو اعظم الارواح منزلة عند الله وهو المراد
من قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفاً ثم نقول لاشك ان هذه الانوار الحسية
سفلية كانت كالنور الثيران او علوية كانت كالنور الشمس والقمر والكواكب
وكذلك الانوار العقلية سفلية كانت كالارواح السفلية للانبياء والاولياء او علوية
كالارواح العلوية التي هي الملائكة فانها باسرها ممكنة لذواتها والممكن لذاته
يستحق العدم من ذاته والوجود من غيره والعدم هو الظلمة الخالصة والوجود
هو النور الخالص فكل ما سوى الله مظلم لذاته مستنير بانارة الله تعالى فكذلك جميع
معارفها بعد وجودها حاصل من وجود الله تعالى فالخلق سبحانه هو الذي
اظهرها بالوجود بعد ان كانت في ظلمات العدم واقاض عليها النور المعارف
بعد ان كانت في ظلمة الجهالة فلا ظهور لشيء من الاشياء الا بانوارها وتلك النور
اعطاء الاظهار والتجلي والانكشاف وعند ذلك يظهر ان النور المطلق هو الله تعالى

وان اطلاق النور على غيره مجاز اذ كل ما سوى الله فانه من حيث هو ظلمة محضة
لانه من حيث انه هو عديم محض بل الانوار اذا نظر اليها من حيث هي هي قهقري
ظلمات لانها من حيث هي هي محضات والممكن من حيث هو هو معدوم والمعدوم ظلمة
فالنور اذا نظر اليه من حيث هو هو ظلمة اما اذا التفت اليها من حيث ان الحق سبحانه
الخالص عليها نور الوجود فهذا الاعتبار صارث انوارا فثبت انه تعالى هو النور
وان كل ما سواه ليس بنور الا على سبيل المجاز ثم انه رحمه الله تعالى تكلم بعد هذا
في امرين الاول انه تعالى لم يضاف النور الى السموات والارض واجاب فقال
قد عرفت ان السموات والارض مشحونة بالانوار العقلية والانوار الحسية اما الحسية
فان شاهد في السموات من الكواكب والشمس والقمر وما شاهد في الارض من
الاشعة المنبسطة على سطوح الاجسام حتى ظهرت به الالوان المختلفة ولولاها لم يكن
للوان ظم ورب وجود واما الانوار العقلية فالعالم الاعلى مشحون بها وهي جواهر
الملائكة والعالم السفلى مشحون بها وهي القوى النباتية والحيوانية والانسانية
وبالنور الانساني السفلى ظهر نظام العالم السفلي كباالنور الملوكي ظهر نظام العالم
العلوي وهو المعنى بقوله يستخلفكم في الارض وقال ويجعلكم خلفاء الارض فاذا
عرفت هذا عرفت ان العالم باسره مشحون بالانوار البصرية الظاهرة والعقلية
الباطنة ثم اذا عرفت ان السفلية فانضة بعضها من بعض فبعض النور من السراج
فان السراج هو الروح النبوي ثم ان الانوار النبوية القدسية مقتبسة من الانوار
العلوية اقتباس السراج من النار وان العلويات مقتبسة بعضها من بعض وان بينها
ترتيب في المقامات ثم ترتب جللتها الى نور الانوار ومعدنها وضعها الاول وان ذلك
هو الله وحده لا شريك له فاذن الكل نور فلذا قال تعالى نور السموات والارض
السؤال الثاني فاذا كان تعالى هو النور فلم احتج في اثباته الى البرهان اجاب
وتعال ان معنى كونه نور السموات والارض تعرفه بالنسبة الى النور الظاهري
البصري فالمرأيت خضرة الريح في ضياء النهار فليست تشك في انك ترى الالوان
وربما ظننت انك لا ترى مع الالوان غيرها فانك تقول لست ارى مع الخضرة غير
الخضرة الا انك عند غروب الشمس تدرك تفرقة ضرورية بين الالوان حال وقوع الضوء
عليه وحال عدم وقوعه عليه فلا جرم تعرف ان النور معنى غير اللون يدرك مع الالوان
الا انه كان لسدة اتخاذ به لا يدرك ولسدة ظهوره بحيث وقد يكون الظهور بسبب الخفاء
اذا عرفت هذا فاعلم انه كما ظهر كل شيء للبصر بالنور انما ظهر فقد ظهر كل شيء للبصرة
الباطنة فالله ونوره الخالص مع كل شيء لا يشاركه ولا يمكن بقاءه في شئ فانوار وهو
ان النور انما يظهر تصور ان يغيب بغروب الشمس ويحجب بحيث يظهر انه غير اللون
واما النور الانساني الذي به يظهر كل شيء فلا يتصور غيبته بل يستحيل تغييره فبقي مع

الاشياء دائما فاقطع طريق الاستدلال بالتفرقة ولو تصور غيبته لا تحدث السموات
والارض ولا ذلك عنده من التفرقة ما يحصل العلم الضروري به ولكن لما تساوت
الاشياء كلها على غلط واحد في الشهادة على وجودها كلها اذ كل شيء يسبح بحمده
لابعض الاشياء وفي جميع الاوقات لا في بعضها ارتفعت التفرقة ونفى الطريق
اذ الطريق الظاهر هو المعرفة بالاضداد فالا ضد له ولا تغير له تشابه احواله فلا يبعد
ان ينفي ويكون خفاؤه لشدة ظموره وجلاله فبجانب من الخشوع عن الخلق بشدة
ظموره واحتجب عنهم باشراف نوره واعلم ان هذا الكلام الذي روينا عن الشيخ
الغزالي كلام مستطاب ولكن يرجع حاصله بعد التحقيق الى ان معنى كونه تعالى نورا
انه شاق العالم وانه خالق لا قوي الدراك وهو المعنى به من قولنا معنى كونه نورا
والارض انه هادي اهل السموات والارض فلا تفاوت بين ما قاله وبين الذي نقلناه
عن المفسرين في المعنى (الفصل الثاني) في تفسير قوله عليه السلام ان الله سبعين
مليون من نور وظلة لو كشفها لاسرقت سموات وجهه ما درك بصره وفي بعض
الروايات سبع مائة وفي بعضها سبعون الفا فاقول لما ثبت ان الله تعالى متجلي في ذاته
كان الحجاب بالاضافة الى المحجوب لا محالة والمحجوب لا بد وان يكون محجوبا
اما بحجاب من ظلمة فقط او بحجاب من كبر من نور وظلمة واما بحجاب من نور فقط
اما المحجوبون بالظلمة المحضة فهم الذين بلغوا في الاشتغال بالعلاقي البدئية الى حيث
لم ينفذ شأطهم الى انه هل يمكن الاستدلال بوجود هذه المحسوسات على وجود
واجب الوجود ام لا وذلك لانك قد عرفت ان ما سوى الله فهو من حيث هو مظلم
واما كان مستديرا من حيث انه استفاد النور من حضرة الله فمن اشتغل بالجسمانيات
من حيث هي هي وصار ذلك الاشتغال حائلا عن الالتفات الى جانب النور
كان حجابهم محض الظلمة ولما كان انواع الاشتغال بالعلاقي البدئية خارجة عن الحد
والحصر فكذلك كان انواع الحجب الظلمانية خارجة عن الحد والحصر القسم الثاني
المحجوبون بالحجب المعزوجة من النور والظلمة فاعلم ان من نظر الى هذه المحسوسات
فاما ان يعتقد فيها اغنية عن المؤثر او يعتقد فيها انها محتاجة الى المؤثر فان اعتقد
فيها انها غنية عن المؤثر فمذاجيب مزوج من نور وظلمة اما النور فظلمة فصور ما هي
الاستغناء عن الغير وذلك من صفات جلال الله وهو من صفات النور واما الظلمة
فلانه اعتقد حصول ذلك الوصف في هذه الاجسام مع ان ذلك الوصف لا يطبق
بهذا الموصوف وهذا ظلمة فثبت ان هذا حجاب مزوج من نور وظلمة ثم اضاف هذا
القديم كثيرة فان من الناس من يعتقد ان الممكن غني عن المؤثر ومنهم من يسله ذلك
لكنه يقول المؤثر فيها الكواكب وطبايعها وحركاتها واجتماعها اوافراقها وانفصالها
الى حركات الاولات او الى حركاتها وكل هؤلاء من هذا القسم (القسم الثالث)

الحجب النورية المحضة واعلم انه لا سبيل الى معرفة الحق سبحانه الا بواسطة الصفات
السلبية والاضافية ولانهاية لهذه الصفات ولما فيها العبد لا يزال يكون
متوقفا فيها فان وصل الى درجة وبقي فيها كان استغراقه في مشاهدة تلك الدرجة
حجابا له عن الترقى الى ما فوقها ولما كان لانهاية لهذه الدرجات كان العبد ابدا في السير
والانتقال واما حقيقته المخصوصة فهي محجوبة عن الكل فقد اشرنا الى كيفية
مراتب الحجب وانت عرفت انه عليه السلام انما حصرها في سبعين المراتب بالاعتداد
فانه لانهاية لهم في الحقيقة واما الواصلون فصنف رابع وهم الذين وصلوا الى الذي فطر
السموات ودبر الامر فوصلوا الى موجود منزوع عن كل ما درك بصرهم فاسرقت
سموات وجهه الاول الاعلى جميع ما درك بصر الناظرين وبصيرتهم اذ وجدوه
مقدسا منزها عن جميع ما وصفناه من قبل ثم هؤلاء انفسهم انفسهم من احترق منه جميع
ما درك بصره وانحصر وتلاشي لا يمكن بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا
ذاته في سجده الذي خاله بالوصول الى الحضرة الالهية فاحترقت منه المبصرات دون
المبصر وياور هؤلاء طائفة هم خواص الخواص اسرقت سموات وجهه انفسهم
وعشاهم سلطان الجلال فانحسروا وتلاشوا في ذاتهم فلم يبق لهم لحاظ الى انفسهم
انفسهم من انفسهم ولم يبق الا الواحد الحق وصار معنى قوله كل شيء هالك الا وجهه
لهم ذوقا وحالا ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج الى هذه المراتب ولم يطل عليهم
الطريق فوصلوا في اول وهلة الى معرفة القدس وتنزيه الربوبية عن كل ما يجب
تنزيه عنه فغلب عليهم اولام الغلب على الآخرين آخر او هم عليهم التحلي دفعة
فاسرقت سموات وجهه جميع ما يمكن ان يدرك بصر حسي او بصيرة عقلية وبشبه
ان يكون الاول طريق التحليل عليه السلام والثاني طريق الحبيب صلوات الله عليه
والله اعلم بما مر ارا قد امسها وانوار مقامها فلهذا اشارة الى اصناف من المحجوبين
ولا يبعد ان يبلغ عددهم اذ افاضت المقامات وتبع حجب السالكين سبعين الفا
ولكن اذا قست لا تجد واحدا منها خارجا عن الاقسام التي حصرناها فانهم
اما محجوبون بصفاتهم البشرية او بالخس او بالخيال او بمقايضة العقل او بالنور المحض
كما سبق (الفصل الثالث في شرح كيفية التمثيل) اعلم انه لا بد في التشبيه من امرين
المشبه والمتمشبه به اختلفت الناس في ان ههنا المشبه اي شيء هو وذكر واقبه وجوها
احدها وهو قول جمهور المتكلمين ونصرة القاضى ان المراد الهدي التي هي الايات
البيانية والمعنى ان هداية الله قد بلغت في الظهور والجلالة الى اقصى الغايات وصارت
في ذلك بمنزلة المشكاة التي تكون فيها زجاجة صافية وفي الزجاجة صباح يتقد
يزيت بلغ النهاية في الصفاء فان قيل لم يشبه بذلك وقد علمنا ان ضوء الشمس ابلغ
من ذلك بكثير قلنا انه تعالى اراد ان يصف الضوء الكامل الذي يلوح وسط الظلمات

لان الغالب على اوهاام الخلق وخيالهم انما هو الشبهات التي هي كالظلمات وهداية الله فيما بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات وهذا المقصود لا يحصل في ضوء الشمس لان ضوءها اذا ظهر امتلا العالم من النور الخالص واذا غاب امتلا العالم من الظلمة الخالصة فلا جرم كان ذلك المثل ههنا البق واوفق واعلم ان الامور التي اعتبرها الله تعالى في هذا المثال مما يوجب كمال الضوء اربعة اولها ان المصباح اذا لم يكن في المشكاة تفرقت اشعته اما اذا وضع في المشكاة اجتمعت اشعته فكانت اشدا نارة والذي يحقق ذلك ان المصباح اذا كان في بيت صغير فانه يظهر من ضوئه اكثر مما يظهر في البيت الكبير وثانيها ان المصباح اذا كان في زجاجة صافية ازداد ضوءه ونوره فان الاشعة المنفصلة عن المصباح تنعكس من بعض جوانب الزجاجة الى البعض لما في الزجاجة من الصفوة والشفافية وبسبب ذلك يزداد الضوء والنور والذي يحقق ذلك ان شعاع الشمس اذا وقع على الزجاجة الصافية تضاعف الضوء الظاهر حتى انه يظهر فيما يقابل مثل ذلك الضوء فاذا انعكست تلك الاشعة من كل جانب من جوانب الزجاجة الى الجانب الاخر كثرت الانوار والاضواء وبلغت النهاية الممكنة وثالثها ان ضوء المصباح يختلف بحسب اختلاف ما يتدفقه فاذا كان ذلك الدهن صافيا خالصا كانت حاله بخلاف حاله اذا كان كدورا وليس في الادهان التي توقد ما يظهر فيه الصفاء والرقه مثل الذي يظهر في الزيت فربما يبلغ في الصفاء والرقه مبلغ المائع زيادة يفاض فيه وشعاع يتردد في اجزائه ورابعها ان هذا الزيت يختلف بحسب اختلاف شجرته فاذا كانت شجرته لاشرقية ولا غربية بمعنى انها كانت بارزة للشمس في كل حالها يكون زيتونها اشد نضجا فكان زيتها اكثر صفاء واقرب الى تمييز صفوه من كدره لان زيادة وقوع الشمس عليها يؤثر في ذلك فاذا اجتمعت هذه الامور الاربعة وتعاقبت صار ذلك الضوء خالصا كاملا فيصيح ان يجعل مثالا له داية الله تعالى وثانيها المراد من النور في قوله مثل نوره القراء ان ويدل عليه قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وهو القراء ان وهو قول الحسن وسفيان بن عيينة وزيد بن اسلم وثالثها ان المراد هو الرسول عليه السلام لانه المرشد ولانه تعالى ذكر في وصفه وسراجا منيرا وهو قول عطاء وهذا القولان داخلان في القول الاول لان من انواع الهداية انزال الكتب وبعث الرسل قال تعالى في صفة الكتب وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال في صفة الرسل رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ورابعها ان المراد منه ما في قلب المؤمنين من معرفة الله ومعرفة الشرائع ويدل عليه ان الله وصف الايمان بانه نور والكفر بانه ظلمة قال آمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وقال يخرج الناس من الظلمات الى النور

وحاصلها انه حل الهدى على الاهتداء والمقصود من التمثيل ان ايمان المؤمن قد يبلغ في الصفاء عن الشبهات والامتيار عن ظلمات الضلالات مبالغ السراج المذكور وهو قول ابى بن كعب وابن عباس قال ابى مثل نور المؤمن وهكذا كان يقرأ وقيل انه كان يقرأ مثل نور من آمن به وقال ابن عباس مثل نوره في قلب المؤمن وخامسها ما ذكره الشيخ الفزالي وهو اننا بينا ان القوى الدراكة الانسانية خمسة احدها القوة الحساسة وهي التي تتلقى ما تدركه الحواس الخمس وكانها اصل الروح الحيواني واوله اذ به يصير الحيوان حيوانا وهو موجود للصبي الرضيع وثانيها القوة الخيالية وهي التي تستقبل ما يورده الحواس وتحفظه مخزونا عندها تعرضه على القوة العقلية التي فوقها عند الحاجة اليه وثالثها القوة العقلية المدركة للحقائق الكلية ورابعها القوة الفكرية وهي التي تأخذ المعارف العقلية وتولفها تأليفا تستنتج من تأليفها علما بالجهول وخامسها القوة القدسية التي يختص بها الانبياء وبعض الاولياء وتجلي فيها لواقع الغيب واسرار الملكوت واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا تهدي به من نشاء من عبادنا اذا عرفت ان هذه القوى هي بجماعتها انوارا بها تظهر اصناف الموجودات ثم اعرف ان هذه المراتب الخمس يمكن تسديسها بالامور التي ذكرها الله تعالى وهي المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت اما الاول وهو الروح الحساس فاذا انطرت الى خاصيته وجدت انواره خارجة من ثقب عدة العينين والاذنين والمخزن فاوفق مثال لمن عالم الاجسام المشكاة واما الثاني وهو الروح الخيالي فتبدله خواصا ثلثا الاولى انه من طينة العالم السفلي الكثيف لان الشيء المتخيل ذو قدر وشكل وحيز ومن شأن العلائق الجسمانية ان تحجب عن الانوار العقلية المحضة التي هي التعقلات الكلية المجردة والثانية ان هذا الخيال الكثيف اذا صار ورق صار موازيا للمعاني العقلية ومؤديا لانوارها وغير حائل عن اشراق نورها ولذلك كان المعبر يستدل بالصور الخيالية على المعاني العقلية كما يستدل بالشمس على الملك والقمر على الوزير ومن يحتم فروع الناس واقواهم على انه مؤذن يؤذن قبل الصبح والثالث ان الخيال في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب فتم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية وانت لا تجد في الاجسام شيئا يشبه الخيال في هذه الصفات الثلاث الا الزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف لكن صفار ورق حتى صار لا يحجب نور المصباح بل يؤديه على وجهه ثم يحفظه من الانطفاء بالرياح العاصفة واما الثالث وهو القوة العقلية القوية على ادراكها المعاني الكلية والمعارف الالهية فلا يخفى عليك وجه تمثيله بالمصباح وقد عرفت هذا حيث بينا كون الانبياء عليهم السلام سراجا

منيرة واما الرابع وهو القوة الفكرية فمن خاصيتها انها تأخذ ماهية واحدة ثم تقسمها الى قسمين كقولنا الموجود اما واجب واما ممكن ثم يجعل كل قسم من هذه الاقسام مرة اخرى الى قسمين وهكذا الى ان يكثر الشعب بالتقسيمات العقلية ثم تغضي بالآخرة الى نتائج هي ثمراتها ثم تعود فتجعل تلك الثمرات عذورا لامثالها حتى يتأدى الى ثمرات لانهاية لها فبالحرى ان يكون مثالها في هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمارها مادة لتزايد انوار المعارف وثباتها فبالحرى ان لا يمتثل بشجرة السفرجل والتفاح بل بشجرة الزيتون خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح وله من بين سائر الادهان خاصية زيادة الاشراق وقلة الدخان فاذا كانت الماشية التي يكثر درها ونسلها والشجرة التي تكثر ثمرتها تسمى مباركة فالتى لا تنهاى ثمرتها الى حد محدود اولى ان تسمى شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية محضة مجردة عن لواحق الاجسام فبالحرى ان لا تكون شرقية ولا غربية واما الخامس وهو القوة القدسية النبوية فهي في نهاية الشروق والصفاء فان القوة الفكرية تنقسم الى ما يحتاج الى تعليم وتبنيه والى ما لا يحتاج اليه ولا بد من وجود هذا القسم قطعا للتسلسل فبالحرى ان يعبر عن هذا القسم لكاله وصفاته وشدة استعدادها به يكاد يرتها يضيء ولولم تمسه نار فهذا المثال موافق لهذا القسم ولما كانت هذه الانوار مرتبة بعضها على البعض فالخس الذى هو الاول كالمقدمة للخيال والخيال كالمقدمة للعقل فبالحرى ان تكون المشكاة كالظرف للزجاجة التى هي كالظرف للمصباح وسادسها ما ذكره ابو علي ابن سينا فانه نزل هذه الامثلة الخمسة على مراتب ادراكات النفس الانسانية فقال لاشك ان النفس الانسانية قابلة للمعارف الكلية والادراكات المجردة ثم انها في اول الامر تكون خالية عن جميع هذه المعارف فهناك تسمى عقلا هيولا يبا وهي المشكاة وفي المرتبة الثانية يحصل فيها العلوم البدئية التى يمكن التوصل بتركيبها الى اكتساب العلوم النظرية وتسمى عقلا بالملكة ثم ان ملكة الانتقال ان كانت ضعيفة فهي الشجرة وان كانت قوية فهي زيت وان كانت شديدة القوة بعد اقصى الزجاجة التى تكون كالكوكب الدرى وان كانت في الغاية القصوى فهي النفس القدسية التى للانبياء فهي التى يكاد يرتها يضيء ولولم تمسه نار وفي المرتبة الثالثة تكتسب من العلوم الضرورية العلوم النظرية الا انها لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء صاحبها استحضارها قدر عليه وهذا يسمى عقلا بالفعل وهو المصباح وفي المرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف الضرورية والنظرية حاضرة بالفعل ويكون صاحبها كانه ينظر اليها وهذا يسمى عقلا مستفادا وهو نور على نور لان الماسكة نور وحصول ما عليه الملكة نور آخر ثم زعم ان هذه العلوم التى تحصل في الارواح البشرية انما تحصل

من جوهر روحاني يسمى بالعقل الفعال وهو مدبر ما تحت القمر وهو النار وسابغها قول بعض الصوفية وهو انه تعالى شبه الصدر بالمشكاة والقلب بالزجاجة والمعرفة بالمصباح وهذا المصباح انما يوقد من شجرة مباركة وهي الهامات الملائكة لقوله تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وانما شبه الملائكة بالشجرة المباركة لكثرة منافعهم وانما وصفهم بانها لشرقية ولا غربية لانها روحانية وانما وصفهم بقوله يكاد يرتها يضيء ولولم تمسه نار لكثرة علومها وشدة اطلاعها على اسرار ملكوت الله وظواهرها ان المشبه غير المشبه به وثامنها قال مقاتل مثل نوره اى مثل نور الايمان في قلب محمد صلى الله عليه وسلم كشكاة فيها مصباح فالمشكاة نظير صلب عبد الله والزجاجة نظير جسد محمد والمصباح نظير الايمان في قلب محمد ونظير الزيت النبوة في قلبه وناسعها قال قوم المشكاة نظير ابراهيم عليه السلام والزجاجة نظير اسماعيل عليه السلام والمصباح نظير جسد محمد صلى الله عليه وسلم والشجرة النبوة والرسالة وعاشرها ان قوله مثل نوره الضمير راجع الى المؤمن وهو قول ابى بن كعب وكان يقرأ مثل نور المؤمن وهو قول سعيد ابن جبير والفعال واعلم ان قول الاول هو المختار لانه تعالى ذكر قبل هذه الآية ولقد اتركنا اليك آيات مبينات فاذا كان المراد بقوله مثل نوره اى مثل هدايته كان ذلك مطابقا لما قبله ولا نالنا من قوله الله نور السموات والارض بانه هادى اهل السموات والارض فاذا ضمنا قوله مثل نوره بان المراد مثل هدايته كان ذلك مطابقا لما قبله الى هنا من التفسير الكبير للامام الهمام نقر الدين الرازى عليه الرحمة (الفصل الثاني) في بيان مثال المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزيت والنار ومعرفة هذا تستدعى تقديم قطبين يتسع المجال فيهما الى غير حد محدود ولكن اشير اليهما بالعرض والاختصار احدهما في بيان سر التمثيل ومناهجه ووجه ضبط ارواح المعاني بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية الموازنة بين عالم الشهادة الذى تتخذ منه طينة الامثال وبين عالم الملكوت الذى منه يستنزل ارواح المعاني والثاني في طبقات الارواح البشرية ومرتبات انوارها فان هذا المثال مستوفى لبيان ذلك اذ قرأ ابن مسعود مثل نوره في قلب المؤمن كشكاة وقرأ ابى بن كعب مثل نور قلب من آمن كشكاة القطب الاول في بيان سر التمثيل ومناهجه فاعلم ان العالم عالمان روحاني وجسماني وان شئت قلت حسى وعقلى وان شئت علوى وسفلى والكل متقارب وانما يختلف باختلاف الاعتبارات فاذا اعتبرتم ما في انفسهم ما قلت جسماني وروحاني وان اعتبرتم ما باضافة الاخر قلت علوى وسفلى وربما سميت احدهما عالم الملك والشهادة والاخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ ربما تغير

عند كثرة الالتقاط وتخييل كثرة المعاني والذي ينكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً
والالفاظ تابعة وامر الضعيف العقل بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من الالفاظ
والى الفريقين الاشارة بقوله تعالى افن يحشى مكاء على وجهه اهوى امن يحشى سوا على
صراط مستقيم اذا عرفت معنى العالمين فاعلم ان العالم المملوك في عالم غيب اذ هو غائب
عن الاكثرين والعالم الحسي عالم شهادة اذ يشهده الكافة والعالم الحسي مرعاة الى
العقل فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لانسداد طريق الترقى اليه ولوقوع رد ذلك لعدم
الشفرة الى الحضرة الربوبية والقرب من الله تعالى فلن يقرب احد من الله تعالى ما لم
يطأ بحبوحة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الحس والخيال هو الذي
نعينه بعالم القدس فاذا اعتبرنا جلته من حيث لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه شيء
هو غريب منه سبحانه وحظيرة القدس وربما مبعنا الروح البشري الذي هو مجرى
لواجب القدس بالوادي المقدس ثم هذه الحظيرة في احاطة بعضها اشد ما معاني في معاني
القدس لكن لفظ الحظيرة تحيط بجميع طبقاتها فلا تظن ان هذه الالفاظ طامات
غير معقولة عند ارباب البصائر واشتغال الان بشرح كل لفظ مع ذكره بصدي عن
المقصود فان عليك بعسر فهم الالفاظ فعليك التشعر لفهم المعاني فارجع الى الغرض
واقول لما كان عالم الشهادة مرعاة الى عالم المملوكات كان سلوك الصراط المستقيم عبارة
عن هذا الترقى ويعبر عنه بالدين وبمنازل المدي فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة
لم يكن الترقى من احدهما الى الاخر فجلت الرحمة الالهية عالم الشهادة على موازنة عالم
المملوكات فما من شيء في هذا العالم الا هو مثال لشيء في ذلك العالم وربما كان الشيء
الواحد مثالاً لاشياء من عالم المملوكات وربما كان الشيء الواحد من المملوكات امثلة
كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثالا اذا ما ناله نوعا من المماثلة وطائفة من المطابقة
واحداً من الامثلة يستدعي استقصاء موجودات العالمين باسرها ولن نفي به الطاقة
البشرية ولا بشرحه الاعمار القصيرة فغايي ان اعرفك منها انموذجاً لتستدل باليسر
منها على الكثير وينفتح لك باب الاستبصار بهذا الخط من الاسرار فاقول ان كان
في عالم المملوكات جواهر نورانية شريفة عالية يعبر عنها بالملائكة منها نفيض الانوار
على الارواح البشرية ولا جلمها قد تسمى ارباباً ويكون الله تعالى رب الارباب لذلك
ويكون لها مراتب في نورانية متفاوتة فبالحرى ان يكون مثالها من عالم الشهادة
الشمس والقمر والكواكب والسالك للطريق اولاً ينتهي الى ما درجته الكواكب
فينفتح له مرادق نوره وينكشف له ان العالم الاسفل باسره تحت سلطانه وتحت اشراق
نوره ويتضح له من جلاله وعلو درجته ما ينادى فيقول هذا ربى ثم اذا انضج له
ما فوقه مما رتبته رتبة القمر ورأى اقول الاول في مغرب الموى بالاضافة الى ما فوقه
قال لاجب الاقلين وكذلك يترقى حتى ينتهي الى ما مثاله الشمس فرأى اكبر واعلى

وقابلاً

وقابلاً للمثال بنوع مناسبة له قال هذا ربى هذا اكبر ولما رأى معه النقص والاقول
والمنااسبة مع ذى النقص نقص وافول ايضا فانه يقول انى وجهت وجهي للذي فطر
وفي معنى الذي اشارة منه لانه لا مناسبة لها اذ لو قال قائل ما مثال مفهوم الذي لم يتصور
ان يجاب عنه فالمنزلة عن كل مناسبة هو الاول الحق ولذلك لما قال بعض الاعراب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الا له نزل في جوابه قل هو الله احد الخ ومعناه
ان التقديس والتزويج عن النسبة نسبة ولذلك لما قال فرعون لموسى عليه السلام
ما رب العالمين كالمطالب المناهية لم يجبه الا بتعريفه بافعال اذ كانت الافعال اظهر
عند السائل فقال رب السموات والارض فقال فرعون لمن حوله الا تستمعون
كالمكر عليه في عدوله في جوابه عن مطلب المناهية فقال موسى ربكم ورب آبائكم
الاولين ففسح به فرعون الى الجحشون اذ كان مطلبه المثال والمناهية وهو يجيب عن
الافعال فقال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون وان ترجع الى الانموذج فاقول
علم التعبير يعرفك منهاج ضرب الامثال لان الرؤيا جزء من النبوة اما ترى ان الشمس
في الرؤيا تعبيرة السلطان لما بينهما من المشاركة والمماثلة في المعنى الروحاني وهو
الاستعلاء على الكافة مع فيضان الانوار والاشراق على الجميع والقمر تعبيرة الوزير
لافاضة الشمس نورها بواسطة القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان آماره
بواسطة الوزير على من يغيب عن حضرة السلطان وان من يرى في يده خاتماً يختم به
اقواء الرجال وفروج النساء فتعبيره انه مؤذن يؤذن قبل الصبح في رمضان وان
من يرى انه يصب الزيت في الزيتون فتعبيره ان تحتة جارية هي امه ولا يعرفها
واستقصاء ابواب التعبير غير ممكن فلا يمكن الاشتغال به وبعد امثاله بل اقول كما ان
في الموجودات العالية الروحية ما مثاله الشمس والقمر والكواكب فكذلك
فيها ماله امثلة اخرى اذا اعتبرت فيها اوصافاً اخرى سوى النورية فان كان في تلك
الموجودات ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه يتفجر الى اودية القلوب مياه
المعارف ونفائس المسكاشفات فمثاله الطور وان كان ثم موجوات تتلقى تلك النفائس
اولاً بعضها بعد البعض فمثالها الوادي وان كانت تلك النفائس بعد انصافها بالقلوب
البشرية فتجري من قلب الى قلب فهذه القلوب ايضا اودية ومفتح الوادي قلوب
الانبياء ثم العلماء من بعدهم ولو كانت هذه الاودية دون الاول ومنها يغترف
فيما جرى ان يكون الاول هو الوادي الايمن لكثرة يخته وعلو درجته وان كان
الوادي الاول يتلقى من آخر درجته الوادي الايمن بمعرفة شاطئ الوادي دون جلته
ومبدأه وان كان روح النبي مرآة منيراً وكان ذلك الروح مقتبساً بواسطة وحى
كما قال تعالى وكذلك اوحينا اليك روحاً من امرنا فانه الاقتباس مثاله
النار وان كان المتلقون من الانبياء بعضهم على محض التقليد لما سمعوا وبعضهم

على حظ في البصيرة فمثال حظ المقلد الخبير ومثال حظ المستبصر الجذوة والقبس والشهاب فان صاحب الذوق يشترك النبي في بعض الاحوال ومثال تلك المشاركة الاصطلاح وانما يصطلي بالنار من معه النار لامن يجمع خبره وان كان اول منزل الانبياء الترقى الى العالم المقدس عن كدورة الحس والخيال فمثال ذلك المنزل الوادي المقدس وان كان لا يمكن وطى ذلك الوادي الا باطراح الكونين اعنى الدنيا والاخرة عند التوجه الى الواحد الحق والما كانت الدنيا والاخرة متقابلتين متجاذبتين عارضتين للجوهر النوراني البشري وجب عند التوجه الى كعبة القدس خلق النعيلين واطراحهما كما وجب عند الاجرام بل ترقى الى حضرة الربوبية مرة اخرى وتقول ان كان في تلك الحضرة شئ بواسطته تنتقش العلوم المفصلة في الجواهر القابلة لها فمثاله القلم وان كان في تلك الجواهر القابلة ما بعضه سابق الى التلقين ومنها ينتقل الى غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق المنشور وان كان لهذه الحضرة المشتملة على اليد واللوح والقلم والكتاب ترتيب منظوم فمثاله الصورة وان كان يوجد للصورة الانسية نوع ترتيب على هذه المشاكلة فهي على صورة الرحمن وفرق بين ان يقال على صورة الرحمن وبين ان يقال على صورة الله لان الرحمة الالهية صورته بهذه الصورة ثم انم على آدم فاعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم حتى كانه كل ما في العالم اوه ونسخة من العالم مختصرة وصورة آدم يعني بهذه الصورة وهي مكتوبة بخط الله فهو الخط الالهي الذي ليس برقم حروف اذ يتنزه خطه عن ان يكون رقوما وحروفا كما يتنزه كلامه عن ان يكون صوتا وحروفا وقله عن ان يكون خسبا او قصبا ويده عن ان تكون لحما وعظما ولولا هذه الرحمة اهزل آدمي عن معرفة الرب تعالى اذ لا يعرف الله به الا من عرف نفسه فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن لا على صورة الله فان الحضرة الالهية غير حضرة الرحمة وغير حضرة الملك وغير حضرة الربوبية ولذلك امر للعائدين بجميع هذه الاسماء فقال قل اعوذ برب الناس ملائكة الناس الى الناس ولولا هذا المعنى لكان قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورة الرحمن غير منظوم بل كان ينبغي ان يقول على صورته واللفظ الوارد في الصحيح الرحمن ولان تمييز حضرة الملك من حضرة الالهية والربوبية يستدعي شرحا طويلا فلنختار فيكم كيف من الاغوج هذا القدر فان هذا جعرا لاسا حله وان وجدت في نفسك نفورا عن هذه الامثال فان قلبك بقوله تعالى انزل من السماء ماء فسالبت اودية بقدرها الانية فانه كيف ورد في التفسير ان الماء هو المعرفة والقراءة والالهيية القلوب (خاتمة واعتذار) لا تظن من هذا الاغوج وطريق ضرب الامثال انها رخصة مني في دفع الظواهر او اعتقاد في ابطالها حتى اقول مثلا لم يكن مع موسى عليه السلام نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله اخلق تعليق حاش لله فان ابطال الظواهر رأى الباطنية

الذين نظروا باعين عوراء الى احد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه كما ان ابطال الاسرار مذهب الخشوية الذين يقولون بمجرد الظاهر فالذي يقول بمجرد الظاهر حشوي والذي يقول بمجرد الباطن باطن والذي يجمع بينهما كامل ولذلك قال صلى الله عليه وسلم للقرء ان تظاهروا بطن وخذوه مطلع ورجعنا نقل عن علي موقفا عليه بل اقول فهم موسى من خلق النعيلين اطراح الكونين فاستل الامر ظاهرا بخلق النعيلين وباطنا باطراح العالمين وهذا هو اعتبار من يرى العبور من الشئ الى غيره ومن الظاهر الى السر وفرق بين من يسمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب فيعبر عن الكلب في البيت بالقوة الغضبية ويقول ليس الظاهر مراد ابل اراد تخليته بيت القلب عن كلب الغضب لانه يمنع المعرفة التي هي من انوار الملائكة اذ الغضب غول العقل وبين من يمثل الامر في الظاهر ثم يقول الكلب ليس كلبا للصورة بل لمعناه وهو السبعية والضراوة فاذا كان البيت الذي هو مقر الشخص والبدن يجب عليه ان يحفظه عن صورة الكلب فلان يجب حفظ بيت القلب وهو مقر الجوهر الحقيقي الخاص عن شريرة الكلبية بالاولى فان من يجمع بين الظاهر والسر جميعا فهو الكامل وهو المعنى بقولهم الكامل من لا يطفى نور معرفته نور ورعه ولذلك ترى الكامل لا تسمح نفسه بتلك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة وهذه مغلفة منها وقع بعض السالكين في الاباحة وطى بساط الاحكام ظاهرا حتى انه ربما ترك احدى الصلاة وزعم انه دائم في الصلاة بسر وهذا اشد مغالطة الحق من اهل الاباحة الذين يأخذون في الترهات كقول بعضهم ان الله غني عن علمنا وكقول بعضهم ان الباطن مشحون بالخبايا ليس يمكن ترك كعبته منها ولا مطمع في استئصال الغضب والشهوة لظنه انه مأمور باستئصالها وهذه جنائيات فاما ما ذكرناه عن بعضهم فهو كعبوة جواد وهفوة سالك اخذه الشيطان ودلاه بجبل الغرور وارجع الى حديث النعيلين فاقول ظاهرا خلع النعيلين منه على ترك الكونين فامثال في الظاهر حتى واد آؤه الى سر الباطن حقيقة واهل هذا التنبيه هم الذين بلغوا درجة الزجاجة كما سيأتي في معنى الزجاجة لان الخيال الذي يتخذ من طينة المثال صلب يحجب عنك الاسرار ويحول بينك وبين الانوار ولكن اذا صني صار كالزجاج الصافي غير حائل عن الانوار بل صار مع ذلك مؤدبا لاناوار بل صار مع ذلك حافظا للانوار عن الانطفاء بعواصف الرياح فاعلم ان العالم الكثيف الخيالي السفلي صار في حق الانبياء زجاجة ومشكاة الانوار ومصفاة الاسرار ومن قاة الى العالم الاعلى وبهذا يعرف ان المثال في الظاهر حق ووراءه سر وقين على هذا الدور والطور وغيرهما دقيقة اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حيوا فلا تظن انه لم يشاهد ذلك بالبصر كذلك بل رأى في بقلته كما يراه الناس

في فومه وان كان عبد الرحمن مثلاً نائماً في بيته فان النوم انما اثر في مشاهد
المشاهدات لقهره سلطان الحواس ليظهر الباطن الالهي فان الحواس شاغلة وبأذية
لصاحبها الى عالم الحس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملكوت وبعض الانوار
النبوية قد يستعلي ويستولي بحيث لا تستجبر الحواس الى عالمها ولا تشغله فيشاهد
في اليقظة ما يشاهده غيره في المنام ولكنه اذا كان في غاية الكمال لم يقتصر ادراكه
على محض الصورة المبصرة بل عبر عنه الى السر فأنكشف له ان الايمان جاذب الى
الجنة وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى الحياة الحاضرة وهو العالم الاسفل فان كان
الجاذب الى اسفل اقوى او مقاوما للجاذب الاخر صمد عن المسير الى الجنة وان كان
جاذب الايمان اقوى اورث عسر الوطوء في سيره فيكون مثاله من عالم الشهادة
الحبوة لذلك تجلي له انوار الاسرار من وراء جاجات الخيال ولذلك لا يقتصر حكمه
على عبد الرحمن بن عوف وان كان ابصاره مقصورا عليه بل يحكم به على كل من قوى
ايمانه وكثرت ثروته كثرة تراحم الايمان ولكن لا تقاومه رجحان قوة الايمان فهذا
يعرفك كيفية ابصار الانبياء الصور وكيفية مشاهدتهم المعاني من وراء الصور
والاظلم ان يكون المعنى سابقا الى المشاهدة الباطنة ثم يشرق منها على الروح
الخيالي فينطبع الخيال بصورة موازية للمعنى محكية له وهذا الخط من الوحي
في اليقظة يقتصر الى التأويل كما انه في النوم يقتصر الى التعبير والواقع منه في النوم
نسبته الى الحواس النبوية نسبة الواحد الى ستة واربعين والواقع في اليقظة نسبته
اعظم من ذلك واظن ان نسبته اليه نسبة الواحد الى الثلاثة فان التي انكشفت
لنا من الحواس النبوية تنحصر شعبتها في ثلاثة اجناس وهذا واحد من تلك
الاجناس الثلاثة (القطب الثاني في بيان مراتب الارواح البشرية النوارية)
اذ يعرفها تعرف امثلة القرءان فالاول منها الروح الحساس وهو الذي يتلقى
ما نوره الحواس الحس وكنهه اصل الروح الحيواني واوله اذ به يصير الحيوان
حيوانا وهو موجود للصبى الرضيع الثاني الروح الخيالي وهو الذي يستثبت ما اورده
الحواس ويحفظه مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة
اليه وهذا لا يوجد للصبى الرضيع في مبدئه وولد ذلك اذا ولع بشئ لياخذ فاذ اغيب
عنه ينساه ولا تشاركه نفسه اليه الى ان يكبر قليلا فيصير بحيث اذا غيب عنه بكى
وطالبه لبقاء صورته في خياله وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض ولا يوجد
للقراش المتهافت على النار لانه يقصد النار لشغفه بضياء النار فيظن ان السراج كوة
مفتوحة الى موضع الضياء فيلقى نفسه عليه فيتأذى به لكنه اذا جاوزه ودخل في
الظلمة عاوده مرة بعد اخرى ولو كان له الروح الحافظة المستتبته لما اذاه الحس من الالم
لما عاوده بعد ان تضرره مرة واما الكلب اذا ضرب مرة بجشبة فارتى له الجشبة

بعد ذلك

بعد ذلك من بعد هرب الثالث الروح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة عن الحس
والخيال وهو الجوهر الانسي الخاص ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان ومدر كاته المعارف
الظرفية الكلية الرابع الروح الفكري وهو الذي يأخذ المعارف العقلية المحضة
فيوقع بينها تأليفات وازد واجبات ويستخرج منها معارف شريفة ثم اذا استفاد
نتيجتين الف بينهما واستفاد منهما نتيجة اخرى ولا يزال يتزايد كذلك الى غير النهاية
الخامس الروح القدسي النبوي الذي يختص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه تجلي
لوايح الغيب واحكام الآخرة وبعده من معارف ملكوت السموات والارض
بل من المعارف الربانية التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري واليه الاشارة
بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان
وامكن بعلمنا نورنا نهدى به الابه ولا يبعد ايها المتكف في عالم العقل ان يكون
وراء العقل طور آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل كما لا يبعد كون العقل طورا
وراء التمييز والاحساس ينكشف منه عوالم وعبائب يقصر عنها الاحساس والتمييز
فلا يتجلى اقصى الكمال وقفا على نفسك فان اردت مثالا ما شاهدته من جملة
خواص بعض السرف فانظر الى ذوق الشعر كيف يختص به قوم من الناس وهو نوع
احساس وادراك ويحرم عنه بعضهم حتى لا يميز عند الاطمان الموزونة من
المزاحفة وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
والاغاني والادوات وصنوف المستنات التي منها الخازن والمطرب ومنها المخضك ومنها
المبكي ومنها القاتل ومنها الموجب للغشي وانما يقوى على استنباط هذه الانواع من
يقوى له اصل الذوق واما العاقل عن خاصية هذا الذوق فيشاركه في سماع الصوت
وتضعف فيه هذه الآثار وهو يتعجب من صاحب الوجد والغشي ولوا جمع العقلاء
كلهم من ادباب الذوق على تفهيمه معنى الذوق ان يقدر واعليه فهذا مثال في امر
خسيس يمكن فيه قرينه الى فهمك فقس به الذوق الخاص النبوي فاجتهد ان تصير
بالاقية التي ذكرناها والتشبيهات التي وجزنا اليها من اهل العلم فان لم تقدر
فلا اقل من ان تكون من اهل الايمان به ارفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات والعلم فوق الايمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس وعرفان
والايمان قبول بمجرد التقليد وحسن الظن باهل الوجدان وباهل العرفان واذا عرفت
هذه الارواح الخمسة فاعلم انها جميعها انوار اذ بها تظهر اصناف الموجودات والحسني
والخيالي منها وان كان يشارك فيهما الالهائم لكن الذي للانسان منه غط آخر
اشرف واعلى اما خاتم الالهائم فليكون آتيا في طلب غداها وفي تسخيرها لادبي
وانما خلقت للادبي لتكون شبكة له يقتص بها من العالم الاسفل مبادي المعارف
الدينية الشريفة اذا الانسان اذا ادرك بالحس شخصنا معين اقتنص عقله منه معنى

عاما مطلقا كما ذكرناه في مثال عبد الرحمن بن عوف واذا عرفت هذه الارواح
الخمس فلا ترجع الى غرض الامثلة اعلم ان القول في موازنة هذه الارواح الخمسة
للمشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت ~~يكون~~ تطويله لكني اوجزه واقتصر
على التنبية على طريقه فاقول اما الروح الحساس فاذا نظرت الى خاصيته وجدت
انوارها خارجة من ثقب عدة كالعينين والاذنين والمخبرين وغيرها فافرق مثال له في عالم
الشهادة المشكاة واما الروح الخيالي فتجد له خواص ثلاثا احدها انه من طينة العالم
السفلي الكثيف لان الشيء الخيالي ذو مقدار وشكل وجهات محصورة مخصوصة وهو
على نسبة من التخيل من قرب او بعد ومن شأن الكثيف الموصوف باوصاف الاجسام
ان يجذب عن الانوار العقلية المحضة التي تتزه عن الوصف بالجهات والمقادير والقرب
والبعد الثانية ان هذا الخيال الكثيف اذا صفي ورقق وهذب صار موازنا للمعاني
العقلية ومؤيد بالانوارها وغير حائل دون اشراق نورها الثالثة ان الخيال الكثيف
في بداية الامر يحتاج الى جسد ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تنزل
ولا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط فتم المعين المثالات الخيالية للمعارف العقلية
وهذه الخواص الثلاث لا تجدها في عالم الشهادة بالاضافة الى الانوار المبصرة
الا للزجاجة فانها في الاصل من جوهر كثيف ~~يكون~~ صفي ورقق فيكون حافظا
للسراج اذا احتوى عليه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات العنيفة فهو وافق
مثال له واما الثالث وهو الروح العقلي الذي به ادراك المعارف الشريفة الالهية فلا
يخفى عليك وجه تسميته بالمصباح وقد عرفت هذا في سابق من بيان معنى كون الانبياء
سراجا منيرة واما الرابع وهو الروح الفكري فن خاصيته انه يبتدئ من اصل واحد
ثم ينشعب منه شعبتان وهكذا الى تكثير الشعب بالتقسيمات العقلية ثم يقضي بالآخرة
الى نتائج هي غراتها ثم تلك الغرات تعود فتصير بذورا لمثاليها اذ يمكن ايضا تلقيح
بعضها ببعض حتى تتماهى الى غرات وراثها كما ذكرناه في الحري ان يكون مثاله
من هذا العالم الشجرة واذا كانت ثمرتها مادة لتضاهى انوار المعارف وثباتها
وبقاءها في الحري ان لا تمثّل بشجرة السفرجل والتفاح والمان وغيرها بل من جملة
سائر الاشجار بالزيتونة خاصة لان لب ثمرتها هو الزيت الذي هو مادة المصابيح
وتختص به من بين سائر الادهان الخاصة بزيادة الاشراق مع قلة الدخان والشجرة التي
ثبت ثمرتها وتكثر تسمى مباركة فالتى لا تنهاى ثمرتها الى حد محدود اولى ان تسمى
شجرة مباركة واذا كانت شعب الافكار العقلية المحضة خارجة عن قبول الاضافة
الى الجهات والقرب والعبد في الحري ان تكون لاشرقية ولا غربية والخاص وهو
الروح النبوي القدسي المنسوب الى الاولياء اذا كان في غاية الشروق والصفاء وكانت
الروح المفكرة منقصة الى ما يحتاج الى تعليم وتبنيه وسدد من الخارج وما لا يحتاج

الذي ذلك بل يكون لشدة الصفاء كانه قلبه من نفسه بغير مدد من خارج فبالطري ان
نعتبر عن مثل هذا الصافي البالغ في الاستعداد بانه يكاد يرتبها بغير مدد من نفسه نار
اذنى الاولياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة فهذا المثال موافق لهذا القسم
واذا كانت هذه الارواح متربة بعضها على بعض فالسبي هو الاول وهو كالسوطنة
والتمهيد للروح الخيالي اذ لا يتصور الخيال الا موضوعا بعده ~~والله~~ كرى والعقلي
بعدها في الحري ان تكون الزجاجة للمصباح كالحل والمشكاة كالحل للزجاجة
فيكون المصباح في زجاجة والزجاجة في مشكاة واذا كانت هذه كلها
انوارا بعضها فوق بعض في الحري ان تكون نوراعلى نور (خاتمة) هذا المثال انما يوضح
لقلب المؤمن وقلوب الاولياء والانبياء لالقول الكفار فان النور يراد به الهداية
والصروف عن طريق الهدى مظلم بل اشد من الظلمة لانه لا يهدي الا الى الباطل
كما ان النور لا يهدي الا الى الحق وعقول الكفار انتكست وكذلك سائر ادراكاتهم
وتعاونت على الاضلال في حقهم فخالهم كرجل في بحر لحي - يشاء موج من فوقه
موج من فوقه صاحب ظلمات بعضها فوق بعض البحر اللجج هو الدنيا وما فيها من
الاضطراب والمهلكة والاشغال المردية والكدورات المعمية والموج الاول موج الشهوات
الداعية الى الصفات النهيية والاشتغال بالذات الحسية وقضاء الاوطار الدنيوية
حتى ياكلون ويبتغون كما تأكل الانعام وبالطري ان ~~يكون~~ هذا الموج مظلم
فان حسب الشيء يغشى ويصم والموج التلوي الصفات السبعية الباعثة على الغضب
والعداوة والبغضاء والمقد والحسد والمباهاة والتفاخر والتكبر وبالطري ان يكون
مظلم ايضا لان الغضب غول العقل وبالطري ان يكون هو الموج الاعلى لان الغضب
في الالهية مستولى على الشهوات وغالب على المذات المشتهية ولما الشهوة
فلا تقاوم الغضب الهارج اصلا ولما التجارب فهو الاعتقادات الخيية والظنون
والخيالات الفاسدة التي صارت حجابا بين الكافر وبين الايمان ومعرفة الحق والاستضاءة
بنور شمس القرآن والعقل فان خاصية الصحاب ان يوجب اشراق نور الشمس واذا
كانت هذه كلها مظلمة في الحري ان تكون الظلمات بعضها فوق بعض واذا كانت هذه
الظلمات تجيب عن معرفة الاشياء القرينية فضلا عن البعيدة ولذا لا يجب الكفار عن
معرفة بحسب احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قرب تشاؤله وعظم بواره يادى
تأمل في الحري ان يعبر عنه بانه لو اخرج يده لم يكذب براهها واذا كان منبع الانوار
كلهم من النور الاول الحق كما سبق في الحري ان يمتد كل موحدان من لم يجهل الله له
نور انما له من نور فيكفك هذا القدر من اسرار هذه الآية فافهم والسلام (من مشكاة
الانوار الامام ابو حامد الغزالي قدس سره) ان المشهور ان وضع المقدرات ليس لافادة
مستحيات لامتيازها بالدور ومعنى ذلك ان ايس الغرض من وضع المقدرات ان

فحصل معانيها في ذهن السامع ابتداء لان الوضع لكونه نسبة بين اللفظ والمعنى
يتوقف العلم به على العلم بكل من اللفظ والمعنى فلو توقف العلم بالمعنى على العلم بالوضع
لزم الدوريل الغرض منه اخطار المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه اوبه وما قيل في دفع
الدوران فهم المعنى من اللفظ يتوقف على العلم بالوضع وهذا لما يتوقف على العلم بالمعنى
لان اللفظ فلا بد من ارجاعه الى ما ذكر من الاخطار بالبال والا فلا يجدى بطائل
قيل لا وجه لتخصيص هذا البحث بالمفردات فان وضع المركبات ايضا لو كان لا فائدة
معانيها لزم الدوريل عين ما ذكر في المفردات فان المركبات ايضا موضوعات بارز معانيها
فلو توقف العلم الخ وان شئت ان تقف على حقيقة الحال فاستمع لما ينبت عليك من المقال
فاقول ان من الاوضاع ما يجب فيه ملاحظة المعنى الموضوع له بخصوصه سواء كان
المعنى كلياً كوضع رجل او جزئياً كوضع زيد وهذا يسمى وضعاً تخصيصياً ومنها
ما لا يجب فيه تلك الملاحظة كما اذا لوحظ امور متكررة في ضمن مفهوم عام شامل لها
ويجعل ذلك المفهوم مرءة الملاحظة تلك الامور ومن هذا القبيل وضع اسماء الاشارات
والموصولات والضمائر وهذا يسمى وضعاً عاماً وكذا اذا لوحظ الفاظ كثيرة في ضمن
امر عام شامل لها ولو لوحظ ايضا معان كثيرة في ضمن امر عام شامل لها ووضع كل واحد
من تلك اللفاظ الكثيرة بارزاً كل واحد من تلك المعاني المتكررة وذلك كما يقال كل
لفظ على صيغة الفاعل فهو موضوع لمن قام به مدلول مصدره فيوضع بذلك الوضع
ضارب وعالم ومن هذا القبيل وضع سائر المشتقات وهذا الوضع يسمى وضعاً نوعياً
والمركبات كلها موضوعات بهذا الوضع فاذا تم هذا فنقول ان الموضوع
بالوضع الشخصي لا يمكن ان يفيد معناه بان يصوره في ذهن السامع ويحصل ابتداء
لان العلم بوضعه لمعان موقوف على العلم بمعناه بخصوصه فلو توقف العلم بمعناه
بخصوصه على العلم بوضعه لمعان لزم الدور واما الموضوع بالوضع العام وكذا
الموضوع بالوضع النوعي فلما لم يتوقف العلم بوضعهما لما وضعاهما على ملاحظتهما
بخصوصهما بل كان يكفي في العلم بوضعهما ملاحظة ما وضعاهما اجمالاً في ضمن
امر عام امكن افادتهما لمسمياتهما من غير لزوم الدور فعلى هذا التحقيق يكون
الغرض من وضع المركبات افادة معانيها على ما قالوا لكن يلزم ان يكون اكثر المفردات
من هذا القبيل ككونها موضوعات اما بالوضع النوعي او بالوضع العام فيمكن
ان يكون الغرض من وضعها افادة معانيها من غير لزوم الدور في تلك الافادة على
خلاف ما صرحوا به ككن الحق احق بالاتباع هذا ما افاده المولى المحقق على
القوشجي (الوضع) هو كون الشيء مشاراً اليه بالاشارة الحسية وتخصيص
اللفظ بالمعنى كما في التلوين وقيل هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى وهو من صفات
الواضع والاستعمال اطلاق اللفظ واردة المعنى وهو من صفات المتكلم والجل اعتقاد

السامع مراد المتكلم او ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع والوضع عند
الحكام هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبة
اجزائه الى الامور الخارجية عنه كالقيام والقعود والوضع الحسي هو انشاء الشيء
المستعمل كافي قوله متى اضع العمامة تعرفوني وفي الراغب الوضع اعم من الخط
واذا تعدى يعلى كان بمعنى التكميل واذا تعدى بعن كان بمعنى الازالة وتعيين اللفظ
للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة ان كان من جهة واضع اللغة وهو الله تعالى
او البشر على الاختلاف فوضع لغوى كوضع السماء والارض والافان كان من جهة
الشارع فوضع شرعي كوضع الصوم والصلاة والافان كان من قوم مخصوصين
كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص كوضع اهل المعاني
الايجاز والاطناب واهل البيان الاستمارة والسكاية واهل البديع التجنيس والترصيع
والافهو عرفي عام ان كان من اهل عرف عام كقطع الدابة والحيوان والواضح
اذا تصور القاطن مخصوصة في ضمن امر كلي وحكم حكماً كلياً بان كل لفظ مندرج
تحتة عينة للدلالة بنفسه على كذا يسمى هذا الوضع وضعاً نوعياً وهو ثلاثة انواع
وضع خاص لموضوع له خاص كوضع اعلام اجناس الصيغ من فعل وبفعل
وغيرهما من جميع الهيئات الممكنة العاريات على تركيب فعل فان كلها اعلام
لاجناس الصيغ الموزونة هي بها ووضع عام لموضوع له خاص كوضع عامة الافعال
فانها موضوعات بالنوع بملاحظة عنوان كلي شامل بخصوصيته كل نسبة جزئية من
النسب التسامة فالموضوع له تلك الاسباب الجزئية الملوطة بذلك العنوان الكلي
فالوضع عام والموضوع له خاص ووضع عام لموضوع له عام كالمشتقات مثل اسم الفاعل
والمفعول والمصدر والمنسوب وفعل الامر وفعل المبني للمفعول الى غير ذلك مما يتعلق
بالمبنيات فانها ليست موضوعات بخصوصياتها بل بقواعد كلية واذا تصور الواضع
لفظاً خاصاً وتصور ايضا معنى معيناً اما جزئياً او كلياً وعين ذلك اللفظ بعين ذلك المعنى
وكل ما يصدق عليه ذلك المعنى يسمى هذا الوضع وضعاً تخصيصياً وحينئذ اما ان يكون
الوضع والموضوع له خاصين بان يتصور معنى جزئياً ويعين اللفظ بارزاً كعمامة الاعلام
الشخصية فانها اسماء تعين مسماها من غير قرينة او يكونا عامين بان يتصور معنى كلياً
ويعين اللفظ بارزاً كعمامة التكررات او يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً لكل واحد
من تلك الجزئيات كالمضمرات والموصولات واسماء الاشارات واسماء الافعال
والحروف وبعض الظروف كاي وحيث وغيرها مما يتضمن معنى الحرف واما كون
الوضع خاصاً والموضوع له عاماً فغير معقول لاستحالة كون جزئي آلة للملاحظة كلي
والموضوعات اللغوية هي اللفاظ الدالة على المعاني ويعرف بالنقل وتواتر كاسماء
والارض او بالنقل احاداً كالقرء للطهر والحيض او باستنباط العقل من النقل كاجمع

الحل بال انه للعموم فانه نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه وكل ما صح الاستثناء
فما حصر فيه فهو عام للزوم تساوله لا مستثنى فيستنبط العقل من هاتين المقدمتين
التقليبتين عموم الجمع المحلى باللام ليحكم بعمومه ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى
في وضعه عند الجمهور واعلم ان دلالة اللفظ على معنى دون معنى لا بد لها من
مخصص لتساوي نسبتته الى جميع المعاني فذهب المحققون الى ان المخصص هو الواضع
وتخصيص وضعه لم يزدون ذلك هو ارادة الواضع والظاهر ان الواضع هو الله تعالى
على ما ذهب اليه الاشعري من انه تعالى وضع اللفاظ ووقف عباده عليها تعليما بالوحى
او بخلق علم ضرورى في واحد او جماعة وليست دلالة اللفظ على المعنى لذاته كدلالته
على اللفظ والالوجب ان لا تختلف اللغات باختلاف الامم ولوجب ان يفهم كل احد
معنى كل لفظ لا متنازع انه كالكالدليل عن المدلول ثم ان اللفظ الدال على المعنى له
بجانبان جهة ادراكه بالذهن وجهة تحققه في الخارج فهل الوضع له باعتبار الجهة
الاولى او الثانية او من غير نظر الى شئ منهما فقيه ثلاثة مذاهب احدها انه موضوع
للمعنى الخارجى لا الذهنى والثانى انه موضوع للمعنى الذهنى وان لم يطابق الخارج
لدوران اللفظ مع المعانى الذهنية وجودا وهدما فان من رأى شيئا من بعيد تخيله
طالفا فاذ تحرك فظنه شجرة اسماء شجرة فاذا قرب منه ورآه رجلا سمى رجلا والثالث
انه موضوع للمعنى من حيث هو من غير تقييد بخارجى او ذهنى واستعماله في ايها
كان استعمال حقيقى وليس لكل معنى لفظ موضوع له فان من المعانى ما لم يوضع له
لفظ ك انواع الروايع والوضع يخص الحقيقة والاستعمال بعينها والجواز الكتابة ايضا
والادلة الدالة على التعيين بالوضع ضعيفة من تعريفات ابي البقاء الكفوى (الوحى) هو
الكلام الخفى يدرك بسرعة ليس في ذاته من كان حروف مقطعة تتوقف على عموجات
متعاقبة في الانوار ان موسى عليه السلام تلقى من ربه كلمات كلاما تلقيا روحانيا ثم نقل
ذلك الكلام ليدنه وانتقل الى الحسن المشترك فانتش به من غير اختصاص بعضو
وجهة وهو كائن الله عليه على ثلاثة انواع بلا واسطة بل بخلق الله في قلب الموحى
اليه علم اخر وبإدراكه ما شاء الله ادراكه من الكلام النفسى القديم القائم بذاته تعالى
وهذه حالة محمد ليلة الاسراء على مذهب طائفة او بواسطة خلق الاصوات في بعض
الاجسام كحال موسى عليه السلام او بارسال ملك وما يدرك الملك من النوع الاول
وهذا غالب احوال الانبياء والى الاول اشير بقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا والى الثانى بقوله او من وراء حجاب والى الثالث بقوله او يرسل رسولا والثانى
منها قد بطلع عليه غير الموحى اليه كما سمع السبعون حين مضوا الى الميقات ما سمعه
موسى عليه السلام والثالث يشارك فيه الملك واما الاول فهو مكتوم اى اكتتام ثم ان
المتلقى ما هو من قبله تعالى لا بد له من استعداد خاص لذلك والقابلية للسمع من قبل

غيره تعالى لا يوجب الاستعداد للتلقى من جنابه الا قدس للتفاوت بين الخالين
والتعبير بالتعليم في آدم عليه السلام للتقريب الى الفهم لانه الاصل المتعارف الجارى
بين افراد النام بطريق الانباء القولى ولا يمنع استعداد الملائكة للتلقى من قبله تعالى
فيما يجانسان فطرتهم الاستفادة من آدم بطريق الانباء وقد استعد له آدم عليه السلام
بحسب مكانة فطرته ومناسبة جبلية ومخصص ما قاله ابو على في بعض رسائله هو ان
وصفه تعالى بكونه متكلم لا يرجع الى ترديد العبارات ولا الى احاديث النفس والتفكير
المختلفة التى صارت العبارات دلائل عليها بل فيضان العلوم منه تعالى على لوح قلب
النبي عليه السلام بواسطة انقل النقاش الذى يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب
فينقل النبي عليه السلام بواسطة الملك وقوة التخيل تلك العلوم وتصورها بصورة
الحروف والاشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغا فتنتقش تلك العبارات والصور
فيه فيسمع منها كلاما منظوما ويرى شخصا بشريا فيصور في نفسه المصافاة صورة
الملك والملقى كما يتصور في المرأة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش
بعبارة العبرية وتارة بعبارة العرب فالصدر واحد والمظهر متعدد فكذلك هو سماع
الملائكة ورويتها وكل ما عبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا
آيات الكتاب وكل ما عبر عنه بعبارة نفسه فذلك هو اخبار النبوة فلا يرجع هذا
الى خيال بذهن محسوس مشاهد لان الحسن تارة يتلقى المحسوسات من الخواس
الظاهرة وتارة يتلقاها من المشاعر الباطنة فمن نرى الاشياء بواسطة الحسن والنبي
يرى الاشياء بواسطة القوى الباطنة ونحن نرى ثم نعلم والنبي يعلم ثم يرى من تعريفات
ابى البقاء المذكور (فصل في بيان ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسن) اعلم
انه اختلاف آراء الحكماء في هذا العشق وما هيته وانه حسن اوقبح محمود او مذموم
ختم من ذمه وذكرانه رذيلة وذكر مسايه ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية ومذمه
وذكر محاسن اهل وشراف غايته ومنهم من لم يوقف على ماهيته وعمله واسباب معانيه
وغايته ومنهم من زعم انه مرض نفسانى ومنهم من قال انه جنون الهوى والذى
يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الايق وملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومبادئها
العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق يعنى الالتئاذ الشديد بحسن الصورة
الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجدت فيه الشجائل اللطيفة وتناسب الاعضاء وجودة
التركيب لما كان موجودا على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر
الامم من غير تكليف وتصنع فهو لا محالة من جملة الاوضاع الالهية التى يترتب عليها
المصالح والحكم فلا بد ان يكون مستمرا محمودا مستمرا وقد وقع من مبادئ فاضلة لاجل
غايات شريفة اما المبادئ فلا ينفرد نفوس اكثر الامم التى لم اتعلم العلوم والمصنائع
والاداب والرياضات مثل اهل فارس واهل العراق واهل الشام والروم وكل قوم

فهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والآداب الحسنة غير خالية عن هذا العشق اللطيف الذي منشأه استحقاق شئنا المحبوب ولم نجد أحدا من له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رجيحة خالية عن هذه المحبة في انقاس عمره ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة والقلوب القاسية والطباع الجافية من الاكسراد والاهراب والتبرك والرجح خالية عن هذا النوع من المحبة وانما اقتصرنا اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلبا للزواج والفساد كما في طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها حب الزوج والفساد والغرض منها في الطبيعة بقاء النسل وحفظ الصور في هيوالاتها بالنسب والنوع اذا كانت الاشخاص دائمة السيلان والاستحالة واما الغاية في هذا العشق الموجود في الطرفاء وذوي لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تأديب الفلمان وتربية الصبيان وتدريبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كاللغو واللغة والبيان والهندسة وغيرها والصنائع الدقيقة والآداب الحسنة والاشعار اللطيفة الموزونة والنغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاشعار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الاباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستاذين والمعلمين وحسن توجيههم والتفانيهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فن اجل ذلك اوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان ومحبة وتعشق للفلمان الحسان الوجوه ليكون ذلك داعيا لهم لتأديبهم وتهذيبهم وتكميل نفوسهم الشاقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم والامساخلاق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر الطرفاء والعلماء عبنا وهباء فلا بد في ارضنا من هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة الغير القاسية من فائدة حكمية وغاية صحيحة ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التي ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدودا من جملة الفضائل والمحسنات لا من جملة الرذائل والمقدمات وعمري ان هذا العشق يتركب النفس فارغة عن جميع الهموم الدنيوية الا هما واحدا فن حيث يجعل الهموم هما واحدا والاشفاق الى رؤية جمال انساني فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله ولا تخلقنا الانسان في احسن تقويمه بقوله ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين سواء كان المراد من الخلق الاخر الصورة الظاهرة الكاملة او النفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها والمجاز قنطرة الحقيقة ولاجل ذلك ان هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن مبدأ افراط الشهوة الحيوانية بل استحقاق شئنا المحبوب المعشوق وجوده تركيبة واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه وتماثل حركاته وافعاله ونعجه

ودلالة

ودلالة معدود من جملة الفضائل وهو رقيق القلب ويرتكب الذهن وفيه النفس على اذوال الامور الشريفة ولاجل ذلك امر المشايخ من يدعهم في الابتداء بالعشق وقيل العشق العفيف اذ في سبب في تلطيف النفس وتنوير القلب وفي الاخبار ان الله جميل يحب الجمال وقيل من عشق وعف وكرم ومات مات شهيدا وتفصيل المقام ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي والى مجازي والعشق الحقيقي هو محبة الله وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر وكون اكثر اعجاب به بشئنا المحبوب لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدأه شهوة بدنية وطلب لذته بهيمة ويكون اكثر اعجاب بالعاشق بظاهر المعشوق ولونه واشكال اعضائه لانها امور بدنية والاول مما تقتضيه لطافة النفس وصفاتها والثاني مما تقتضيه النفس الامارة ويكون في الاكثر مقارنا للعبور والحرص عليه وفيه استخدام القوة الحيوانية للقوة الناطقة بخلاف الثاني فانه يجعل النفس شبيقة ذات وجد وحزن وبكاء ورقة قلب وفكر كأنه يطلب شيئا باطنا مخفيا عن الخواص فنقطع عن الشواغل الدنيوية ونعرض عما سوى معشوقه ما جعله جميع الهموم ههنا واحدا فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى انقطاع عن الاشياء الكثيرة بل يرغب عن واحد الى واحد لكن الذي يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق وان كان معدودا من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التي يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق للحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذه الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس بل ينبغي استعمال هذه المحبة في واسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس العلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالافعال محيطا بالعلوم الكلية ذاملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصورة المستحسنة اللجمية والشمائل اللطيفة البشرية لان مقامها صار ارفع من هذا المقام واهذا قيل المجاز قنطرة الحقيقة واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ما وقع العبور منه ثارة اخرى يكون قبضا معدودا من الرذائل ولا يبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق وذمه من هذا الباب الذي ذكرناه او من جهة انه يشبه العشق العفيف النفساني الذي منشأه لطافة النفس واستحقاقها تناسب الاعضاء واعتدال المزاج وحسن الاشكال وجوده التركيب بالشهوة البهيمية التي منشأها افراط القوة الشهوانية واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل الباطن

الفارغين اللهم قلناهم لا خبرة لهم بالامور الخفية والامرار الطيعة ولا يعرفون
من الامور الا ما تجلي للعواس وظهور المشاعر الظاهرة ولم يعلموا ان الله تعالى لا يخلق
شيئا في جبلته النفوس الا بحكمة جليلة وغاية عظيمة واما الذين قالوا انه من نفس
او قالوا انه جنون الهى فائما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من مهن
الليل وفحول البدن وذبول الجسد ونوازير النبض وغور العيون وتغصن الصدأ
مثل ما يعرض للمرضى فظنوا ان مبداءه فساد المزاج واحتلاله المرة السوداء وليس
كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولاً ثم اثرت في البدن
فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر باطنى كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرف
قواه البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة
تحرق الاخلاط الرطبة وتغنى الكيموسات الصالحة فيستولى اليبس والجفاف على
الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء ويرجمها يتولد منه الما الخولي وكذا الذين زعموا
انه الهى فائما زعموا من اجل انهم لم يجدوا دواء يعالجون ولا شربة يسقونها
فيبرفون بمحاهم فيه من المحنة الا الدعاء لله بالصلاة والصدقة والرق من الرهابين
والكهنة وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعيبهم مداواة
مرضى ومعالجة عليل او يئسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم وامر وللبصلاة
والصدقة وقربوا قرباناً واهل دعائهم واجبارهم وذهبنا ان يدعوا الله بالشفاء
فاذا برى المريض هو ذلك طباً الهياً والمرضى جنوناً الهياً ومنهم من قال ان للعشق
هوى غالب في النفس فحوطع مشاكل في الجسد او نحو صورة مماثلة في الجنس
ومنهم من قال منشأ موافقة الطالع في الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع
درجة او كان صاحب الطالعين كوكبا واحداً او يكون البرجان متفقين
في بعض الاحوال والانتظار كالمثلثات او ما شاكل ذلك مما عرفه المحققون وقع بينهم
النعاشق ومنهم من قال ان العشق هو افرط الشوق الى الاتحاد وهذا القول وان كان
حسناً الا انه كلام مجمل يحتاج الى تفصيل لان هذا الاتحاد من اى ضرب الاتحاد
فان الاتحاد قد يكون بين الجسمين وذلك بالامتزاج والاختلاط ومثل ذلك لا يتصور
في حق النفوس ثم لو فرض وقوع الاتصال بين بدني العاشق والمعشوق في حالة الغفلة
والذهول او النوم نعلم يقيناً ان ذلك لم يحصل المقصود لان العشق كما من صفات
النفوس لا من صفات الاجرام بل الذي يتصور ويصح من معنى الاتحاد هو الذي
يدناه في مباحث العقل والمعقول من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل
 واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فلي هذا المعنى يصح صيرورة
النفس العاشقة متحدة بصورة المعشوقة وذلك بمد تكرار المشاهدات وتوارد الانظار
وشدة الفكر والتذكر في اشكاله ونمائه حتى تصير صورته حاضرة متدركة

في ذات العاشق وهذا مما اوضحنا سبيله وحققنا طريقه بحيث لم يبق لاحد من الاذكياء
بحال الانكار فيه وقد وقع في حكايات العشاق ما يدل على ذلك كما روى ان مجنون
العامري كان في بعض الاحايين مستغرقاً في العشق بحيث جاءت حبيبته ونادته
بالمجنون اناليل فما التفت اليها وقال لي عنك غنى بعشقتك فان العشق بالحقيقة
هو الصورة الحاصلة وهي المعشوقة بالذات لا الاثر الخارجى وهو ذو الصورة
لا بالعرض كما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمية لا ما خرج عن التصور
واذا تبين وصح اتحاد العاقل بالمعقول واتحاد الجوهر الحساس بصورة المحسوس
كل ذلك عند الاستحضار الشديد والمشاهدة القوية كما سبق فقد صح اتحاد نفس
العاشق بصورة معشوقه بحيث لم يفترق بعد ذلك الى حضور جسمه والاستفادة
من شخصه كما قال الشاعر

انا من اهوى ومن اهوى انا * فحين روعان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنى ابصرته * واذا ابصرته ابصرتنا

ثم لا يخفى ان الاتحاد بين الشئين لا يتصور الا كما حققناه وذلك من خاصية الامور
الروحانية والاحوال النفسانية واما الاجسام والجسمانيات فلا يمكن فيها الاتحاد
بوجه بل المجاورة والممازجة والمماس لا غير بل التحقيق ان لا يوجد وصال في هذا
العالم ولا تصل ذات الى ذات في هذه النشأة ابداً وذلك من جهتين احدهما ان الجسم
الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغيبة والفقد لان كل جزء منه مفقود
عن صاحبه مغارق عنه فهذا الاتصال بين اجزائه عين الاتصال الا انه لما يدخل
بين تلك الاجزاء جسم مابين ولا قضاء خال ولا حدث سطح في خلالها قبل انها متصلة
واحدة وليست وحدتها وحدة خالصة عن الكثرة فاذا كان حال الجسم في حد ذاته
كذلك من عدم الحضور والوحدة فكيف يتحد به شئ آخر اذ يقع الوصال بينه وبين شئ
والاخرى انه مع قطع النظر عما ذكرنا لا يمكن الوصلة بين الجسمين الا بنحو تلاقى
السطحين منهما والسطح خارج عن حقيقة الجسم وذاته فانه لا يمكن وصول شئ من
المحب الى ذات الجسم الذي للمعشوق لان ذلك الشئ اما نفسه او جسمه او عرض من
عوارض نفسه او بدنه والثالث محال لا استحالة انتقال العرض وكذا الثاني لا استحالة
التداخل بين الجسمين والتلاقى بالاطراف والنهايات لا يثنى عليل طالب الوصال
ولا يروى غليله واما الاول فهو ايضا محال لان نفسا من النفوس لو فرض اتصالها
في ذاتها يدين لكائنات نفسها فيلزم حينئذ ان يصير بدن واحد ذاتين وهو متنع
ولا جل ذلك ان العاشق اذا اتفق له ما كان غاية تمناء وهو الدوم من معشوقه
والحضور في مجلس العجبة معه يدعى فوق ذلك وهو تمنى الخلوة والمجالسة معه من غير
حضور احد فاذاهل ذلك وخلا المجلس عن الاغيار غنى المعانقة والتقبيل فان تبسر

ذلك معنى الدخول في لحاف واحد والالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغي ومع ذلك كله الشوق بحاله وحرقة النفس كما كانت بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال

فانتم

اعانقها والنفس بعد مشوقة * اليها وهل بعد العناق تدان
والنم فاهما كي تزل حرا رقي * فزداد ما ألتى من الهجان
كان فو أدى ليس ينق عليه * سوى ان يرى الروحين يتحدان

والسبب الذي في ذلك ان المحبوب في الحقيقة ليس هو العظم واللحم ولا شيء من البدن بل ولا يوجد في عالم الاجسام ما تستاقه النفس وتهواه بل صورة روحانية غير موجودة في هذا العالم (من الكليات الاسفار الاربعة لصدر الدين الشيرازي) وهو كتاب جامع بين حكمة الاشراق والتصوف وليس له شهرة في الدار الرومية الا اننا جلبنا نسخة منه من العراق فنسخت عليها نسخة اوتسختان (حدثنا ابو بكر محمد بن عبد الله بن يوسف النيسابوري حدثنا احمد بن الخليل البغدادي حدثنا سويد بن معبد الانباري حدثنا علي بن مسهر عن ابي يحيى القنات عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عشق فغف وكنم مات شهيدا قال الشيخ رحمه الله الشهادة هي الدرجة الثالثة من النبوة قال الله تعالى فاؤلئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين قال عليه السلام اثبت سراة فليس عليك الانبي اوصديق او شهيد ورفع الله من اقدار الشهداء حين قال بل احياء عند ربهم وقال عليه السلام ارواح الشهداء في حواصل طيور خضر تسرح في الجنة وقال عليه السلام ما تعدون الشهادة فيكم فقالوا القتل في سبيل الله تعالى فقال ان شهداء امتي اذا قليل ثم عدسبعة غير القتل في سبيل الله المبطلون والمطعمون والحرق والغرق والهدم والمرأة توت بجميع وقرة السبع ان شاء الله تعالى فاخبر عليه السلام ان هؤلاء شهداء كما تقول في سبيل الله تعالى ثم قال في هذا الحديث ان من عشق فغف وكنم ثم مات شهيدا فغف صاحب العشق في هؤلاء والعشق اسم شنيع ووصف عند بعض الناس فظيع وهو مع شناعة اسمه وبشاعة وصفه محل من مات فيه هذا المحل فليس ذلك الاحكامه فيه ومقاربة وصف هذا نوعته من اوصاف اولئك ونعوتهم فاقل ذلك ان اوصاف هؤلاء الذين وصفهم الخبير وعندهم في الشهداء ليس من اكسابهم ولا افعالهم بانفسهم وانما هو فعل الله بهم من غير سبب موجب يكون ذلك منهم وكذلك العشق هو فعل الله بالعبد من غير سبب موجب لذلك وان كان بدوه النظر او السماع فليس ذلك بموجب له لان الانسان قد ينظر الى كثير من المستحسنات فلا يكون منه هذا الوصف ويسمع بالاذكار فلا يظهر فيه هذا النعت اذا فالنظر والسمع ليسا بموجبين له فهو اذا فعل

الله به وقد قال افلاطون ما اعلم ما الهوى غير اني اعلم انه جنون الهوى لا محمود صاحبه ولا مذموم وقال يحيى بن معاذ لو وليت خراش العذاب ما عذبت عاشقا قط لانه ذنب اضطراري لا ذنب اختياري والعشق في الجملة افراط المحبة ومجاوزة حدها وذلك ان المحبة لها بداية ونهاية فبدايتها الموافقة ونهايتها العشق واول المحبة عندنا الموافقة ثم الميل ثم الود ثم المحبة ثم الهوى ثم الوله ثم العشق وللعشق درجات فالموافقة للطبع والميل للنفس والود للقلب والمحبة للفؤاد وهو باطن القلب والهوى غلبة المحبة والوله زيادة الهوى والعشق فيض المحبة الى سائر الجوارح وقال بعض العلماء العشق اسم لما زاد على المقدار الذي اسمه حب كما ان السرف اسم لما زاد على المقدار الذي اسمه جود وقال احمد بن عيسى المصري معنى المحبة الاقبال على الشيء والطاعة له والاستئناس به فاذا اكمل في معانيه ينشأ من ذلك الود وهو ازالة الوسائط بينك وبين المحبوب من الوحشة والافقة فاذا اكمل ذلك في معانيه ينشأ من ذلك الهوى وهو فراغ القلب من كل شيء غير المحبوب فاذا اكمل ذلك في معانيه ينشأ منه الصباية وهو امتلاء القلب وفيضه فاذا تحرك ذلك واستولى على القلب ينشأ منه العشق وهو تنسج روح رابحة قرب من يحبه فاذا جرى ذلك الروح في القلب وضاق القلب به ينشأ منه الشغف قال وهو احتراق القلب وقد قرئ شغفها حبا بالعين والغين قيل للشغف رأس القلب ورأس كل شيء شغفه والشغف وعاء القلب وقيل غشاؤه وقيل جلده وقيل سويد آؤه وقيل وسطه قال واذا تغشاها الحب من رأس القلب فم والشغف واذا تغشاها من وسطه فموشغف وقال الحسن الشغاف حجاب القلب والشغاف سويد آؤه وهو المعلقة السوداء في جوف القلب قال فلو وصل الحب الى الشغاف يعني سويد آء القلب لمات وقال ابو عمرو بن العلاء شغفها حبا اي خرق حبه شغاف قلبها وهو حجاب القلب قال بعض الادباء اول ما يولد العشق عن النظر والاستحسان ثم يقوى فيصير مودة والمودة سبب الارادة ومن ودانها ودان يكون له خلا ومن ودعرضا ودان يكون له ملكا ثم تقوى المودة فتصير محبة والمحبة سبب الطاعة وفي ذلك يقول

تعصى الاله وانت تظهر حبه * هذا محبال في القياس بديع

لو كان حبك صادقا لا طعته * ان المحب لمن يحب مطيع

قال ثم تقوى المحبة فتصير خلة قال والحال بين الادميين ان تكون محبة احدهما قد تمكن من صاحبه حتى اسقطت حجاب السر اترينه وبينه فصار متحلا لا سرا آثره مطلعا على ضمائرهم ويقال ان الخلة اخذت من تحلل المودة بين العظم والعلم واختلاطهم بالدم والذاقوت الخلة اوجبت الهوى قال والهوى اسم لاخطاط المحب في محباب المحبوب وفي التوصل اليه بغير مالك ثم يقوى الهوى فيصير عتقا وقال رجل من المتكلمين كبير فيهم العشق طمع يتولد في القلب ويجمع اليه مواد

من الخرص فكما قوى ازداد صاحبه اهتياجا وقلقا وسهر افتتبه به الصفر آه فصرق
الدم فيسحقيل الدم والصفر آه فيصير اسودا وعلية السوداء وطغيا ثم ايقصد الفكر
فيرجو ما لا يكون ويحتمى عالم يتم قيودى ذلك الى الجنون فربما مثل العاشق في سال
طغيان السوداء عليه نفسه وربما مات غما وكذا وربما اراد ان يقتل نفسه فيحتمى
في نامور قلبه وينضم عليه القلب ولا يتفرج حتى يموت وربما ارتاح وتشوق الى من
يحب فجأة ففرج نفسه فجأة فاحسب علماء الامة كالظن وبلى عمرو وبعض الادياء
وطائفة من المتكلمين وجاعة من الفلاسفة ان العشق يقتل بما اوردنا من افاديلهم
وان سبب ذلك فساد الطباع واختلاط الامشاج وحركات القلب من الانضمام
والانفراج وليس شئ من ذلك من افعال العباد ولا اكتسابهم لان العبد لا يعلم قلبه
قال عليه السلام لما نظر الى امرأة زيد يا مقلب القلوب ثبت قلبي لانه عليه السلام
وجد في قلبه سالما لم يكن يملكه لذلك قالت عائشة رضي الله عنم الوكان النبي صلى الله
عليه وسلم كاتما شيا من الوحي لكنم هذه الاية واذ تقول للذي انتم الله عليه وانعمت عليه
امسك علينا زوجك وانق الله ونحني في نفسك ما الله مبدية ونحني الناس والله
احق ان تحشاء الاية وقد قال عليه الصلاة والسلام ان القلوب بين اصبعين من اصابع
الرحمن يقلبها كيف يشاء فافعال القلوب اكثرها ضرورات وانما يؤخذ العبد ويلازم
بما اكتسبه من افعال الجوارح وان كان الباعث عليه ما خاوطر القلب لذلك قال
عليه السلام من هم بسبب لم يكتب عليه لانه شبه الضرورة ولذلك رفق العلماء ورق
الادياء لمن ابتلى بهذا البلاء حتى شفع منهم شافع وساعد فيما لا يأثم فيه مساعد من شفع
فيه سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم لم شفع لمقيت الى بريرة فيما روى عن عكرمة عن ابن
عباس رضي الله عنهما لما خبرت بريرة رأيت زوجها يتبعها في سكت المدينة ودموعه
تسيل على طينته قال فكلم العباس النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع اليها قال
فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجك وابو ولدك قالت اما امر في به يا رسول الله
قال انما انا شافع قالت فان كنت شافعا فلا حاجة لي فيه قال فاخترت نفسها
فشفع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلم وعذر ولم يتم وقد شفع الحسن بن علي رضي الله
تعالى عنهما ونوفل بن مساحق لقيس المجنون وانما فعلوا ذلك لانهم عذروا ولم يعذروا
ورأوا ذلك قد راى على علم وانهم لم يكتبوا ذلك لانفسهم والحب الذي هو اوسط
المراتب الذي يرتقى منها الى العشق عجيب امره بديع شأنه يغيب عن كثير من الالام
والملاذ ويجول بين صاحبه وبين كثير من المنافع والمضار لانه يعنى ويصم قال عليه
السلام حبك الشئ يعنى ويصم واقل ما فيه انه يذيب الخ والحم ويقبل الجلد
والعظم وفيه يقول الشاعر

شكون اليها الحب قالت كذبني * ألت ترى الاعضاء منك كواسيا

فلاح حب حتى يلحق الحب والهوى عظامك حتى تستبين بواليا
ويا خذك الوسواس من كآف بنا * ونحرم حتى لا نجيب مناديا
ولم يكن ينادع الى رواية هذه الايات لكنها انشدها كبار المشايخ قبلنا وانما اردنا بذلك
تنبيه لمن عسى تسوهمته الى الامر العظيم من محبة من ليس كمثل شئ فيرى غفلة
منه فليعرض نفسه على احوال هؤلاء في شأن محدث لا يضر ولا ينفع سمعت
بعض اصحابنا يقول سمعت السبلي يقول وقد ذكر قيس المجنون كان اذا شغل عن ليلي
يقول انا ليلي فكان يغيب بليلى عن ليلي حتى يبقى بمشهد ليلي ويغيب عن كل معنى
سوى ليلي ويشهد الاشياء كلها بليلى فكيف تدعى محبة من ليس كمثل شئ وانت صحيح
مميز ترجع الى اوقاتك وما لوفاتك وحظوظك ولم تبدل بمجودك بمعبودك ولا زهدت
في ذرة منك مع ان بذل المجهود للمعجوب ادنى رتبة عند القوم قال الشيخ لوتبنا
ما وقع اليتمان الحديث والحكايات بروايات الائمة واهل الادب لطال وانما اردنا تصحيح
هذه الحسالة بشهادة الرسول لصاحبها بالشهادة في قوله من عشق فغف وكتم ثم مات
مات شهيدا فشهادة الرسول بالشهادة معاقبة بشرطين هما العفة والكتمان والعفة
عفتان عفة عن موقعة الفاحشة وارتكاب المحظور فقلما تكون هذه العفة
في العاشق لانه يكون قد مات في شهوات النفس ومن كانت اوصافه ما ذكرنا لا يكاد
تكون فيه الشهوة وحركات الطبع والعفة الثانية حبس النفس عن الاستمتاع بالنظر
والجمالة والحديث والدنو من مواضع الاستراحة به ينوع من التأويل فان ذلك
ربما كان سبب الوقوع في المحظور (الى هنا ملخصا من معاني الاخبار للشيخ السالك
الحق العارف الصوفي ابي بكر بن اسحق الكلاباذي رحمه الله عليه) وهو كتاب عزيز
الوجود وكثير النفع شرح فيه بعض الاحاديث المشككة فطابق في اكثرها بين الحقيقة
والسرعة وأشار الى مشرب القوم وحقائق السلوك واكثر شراح الاحاديث حيث
ما قالوا قال الشارح الفاضل ارادوا به الشيخ المشار اليه (حديث النفس) لا يؤاخذ به
ما لم يتكلم او يعمل به كما في حديث مسلم وحاصل ما قالوه ان الذي يقع في النفس من
قصد المعصية على خمس مراتب الهاجس وهو ما يلقي فيها ثم جريانه فيها وهو الخاطر
ثم حديث النفس وهو ما يقع من وصف التردد هل يفعل او لا يفعل ثم المم وهو ترجيح
قصد الفعل ثم العزم وهو قوة ذلك القصد والعزم به فالهاجس لا يؤاخذ به اجمالا لانه
ليس من فعله وانما هو شئ ورد عليه لا قدرته على دفعه والخاطر الذي بعده كان قادرا
على دفعه لصرف الهاجس اول وروده وانما كنهه هو وما بعده من حديث النفس
مرفوعا بالحديث الصحيح واذا ارتفع حديث النفس ارتفع ما قبله بطريق الاولى
وهذه الثلاث لو كانت في الحسنات لم يكتب له بها اجر ادم القصد واما المم
فقد بين في الحديث الصحيح ان المم بالحسنة يكتب حسنة والمم بالسبئية لا يكتب

سنة وينظر فان تركها الله كتبت حسنة وان فعلها كتبت سنة واحدة والاصح
 في معناه انه يكتب عليه الفعل وحده وهو معنى قوله واحدة وان الهم مرفوع
 واما العزم فالمحقق على انه يؤاخذ به ومنهم من جعله من الهم المرفوع وفي البرازية
 من كتاب الكراهية هم بمعية لا يأتى ان لم يصم عزمه عليه وان عزم يأتى
 ان العزم لا يتم العمل بالجوارح الا ان يكون امرا يتم بمجرد العزم كالكفر انتهى
 من الاشياء في الاصل الثاني من التاسع وهو انه لا يترط مع النية التلفظ في جميع
 العبادات وخرج من هذا الاصل مسائل منها كذا ومنها كذا ومنها حديث النفس
 قوله في حديث مسلم وهو ان الله تعالى تجاوز لامى عما حدثت به انفسها ما لم تتكلم
 او تعمل به وفي شرح المشرق ان حديث النفس المتجاوز عنه نوعان ضروري وهو
 ما يقع من غير قصد واختيارى وهو ما يقع بقصد والمراد بالحديث الثاني لان الاول
 معقود عن جميع الامم اذ لم يصرف عليه لامتناع الخلوة عنه وانما عني النوع الثاني في هذه
 الامة تكرر بحاله عليه السلام ثم قال وفي الحديث دليل على ان حديث النفس ليس
 بكلام حتى لو حدث نفسه في الصلاة لا يبطل ولو طلق امرأته بقلبه لا تطلق واما اذا
 كتب طلاق امرأته فيجوز ان تكون طالقا لانه عليه السلام قال ما لم تتكلم
 او تعمل به والكتابة عمل وهو قول محمد رحمه الله (من حاشية الجوى على الاشياء
 والنظائر) قال البيضاوى في اول سورة الاسراء بعد قصة المعراج واختلفوا في انه كان
 في المنام اوفى اليقظة بروحه او بجسده والاكثر انه امرى بجسده الى بيت المقدس
 ثم عرج به الى السموات حتى انتهى الى سدرة المنتهى ولذلك تجب قريش واستخالوه
 والاستخالة مدفوعة بما ثبت في الهندسة ان ما بين طرفي قرص الشمس ضعف ما بين
 طرفي كرة الارض مائة ونيفا وستين مرة ثم ان طرفها الاسفل يصل موضع طرفها
 الاعلى في اقل من ثمانية وقد برهن في الكلام ان الاجسام متساوية في قبول
 الاعراض وان الله تعالى قادر على كل الممكنات فيقدر ان يخلق مثل هذه الحركة
 السريعة في بدن النبي صلى الله عليه وسلم او فيما يحمله والتجرب من لوازم المجهزات
 انتهى كلام البيضاوى رحمه الله تعالى قوله واختلفوا في انه كان في المنام الخ فعن
 عائشة رضي الله عنها كانت رؤيا حق وقالت لم تقعد بدنه وانما عرج بروحه
 صلى الله عليه وسلم واحتج لهذا القول بقوله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي ارسلناك
 الاقننة للناس لان الرؤيا تختص بالنوم اغمة وكذا وقع في الضاري وذهب الجمهور الى
 انها يقظة والرؤيا تكون بمعنى الرؤية في اليقظة كما في قول الراعي يصف صائدا
 وكبر للرؤيا وهش فؤاده وبشر قلبا كان جارا لابله
 وقال الواحدى انه رؤية اليقظة لئلا فقطواحتجوا بما سياتى قال السهيلي في الروض
 الانف وذهب طائفة ثالثة منهم القاضي ابوبكر الى تصديق المسالتين وتصحیح

الحديثين بان الاسراء كان مرتين احدهما في النوم قبل النبوة بروحه توطئة
 وتيسرا لما بعده مما يضعف عنه قوى البشر فيما شاهده بعندها وعاءه بجسده
 وحكى هذا القول عن طائفة من العلماء به جمع بين ما وقع في طرق الحديث من
 الاختلاف على ما فصله وحكى المازرى في شرح مسلم قول رابع جمع بين القولين
 فقال كان الاسراء بجسده في اليقظة الى بيت المقدس فكانت رؤية عين ثم امرى
 بروحه صلى الله عليه وسلم منه الى ما فوقه فكانت رؤيا قلب ولذا اشنع الكفار عليه
 قوله عليه الصلاة والسلام آتيت بيت المقدس في ليلتي هذه ولم يشعروا عليه قوله فيما
 سوى ذلك وكلام المصنف رحمه الله فيه ابهام لهذا القول قوله بروحه وبجسده
 والظاهر انه لف ونشر فقوله بروحه راجع للمنام وبجسده راجع لليقظة والمراد
 بروحه فقط وكون المراد بروحه او بجسده في اليقظة خلاف الظاهر قوله ولذلك تجب
 قريش واستخالوه لان النائم قد يرى نفسه في السماء ويذهب من المشرق الى المغرب
 ولا يستبعده احد وما كون العروج بروحه يقظة خارج للعادة ومحل للتجرب ايضا
 والجواب بانه غير منكر كالانسلاخ الذي ذهب اليه الصوفية والحكمة فاهم لا يعرفه
 العرب ولم يذهب اليه احد من السلف قوله والاستخالة مدفوعة بما ثبت في
 الهندسة الخ دليل على صحة ورد لاستخالاته (الثانية في اصطلاح المنجمين جزؤ
 من ستين جزأ من الدقيقة والدقيقة جزؤ من ستين جزأ من الدرجة وهي جزؤ من خمسة
 عشر جزأ من الساعة المقدر بها الليل والنهار قال استاذ عصرنا الفيلسوف في العلوم
 الرياضية المولى عبد الوهاب هذا غير سديد من وجوه منها ان علم الهندسة ليس منظمة
 للبحث عماد كرو لو قال بالهندسة لكان الامر لان براهين الهيئة تعلم من الهندسة
 كما هو معروف عند من له معرفة تلك الفنون ومنها ان ما بين طرفي قرص الشمس
 وهو قطر هاشية ونصف بما يكون به قطر الارض واحدا على ما بين في مباحث
 الابعاد والاجرام من التذكرة وغيرها واما ما كان مائة ونيفا وستين مرة فهو حرم الشمس
 بالنسبة الى كرة الارض اذ بين ثم ان نسبة كرة الارض كنسبة مائة وستة وستين وربع
 وعن هو الشمس الى الواحد منها على ما ثبتوه ثم من ان نسبة كرة الى كرة كنسبة مكعب
 قطر الاولى الى المكعب قطر الاخرى ومنها ان قطر الشمس الذي هو كواواقع في ما أخذ
 حركة مركزها بالحركة الاولى يصل طرفه المتأخر الى موضع طرفه المتقدم وهو المراد
 بوصول طرفها الاسفل الى موضع طرفها الاعلى على ان الطرف المتقدم اعلى من
 الطرف المتأخر وكذا الطرف المتأخر اعلى من الطرف المتقدم في الارتفاعات
 الشرقية والانخفاضات الشرقية في جميع ما يتبع فيه الشرق والغرب من الاتفاق
 مع ان الطرف المتقدم اعلى من جميع جوانب الشمس والمتأخر اسفل من جميع جوانبها
 عند طلوع مركزها في افق الاستواء فلابد في ذلك الوصول لكن كون زمانه اقل من

ثانية ممنوع بناء على ما بين في محله من ان قطر الشمس وجد في اكثر احوال بعدها مساويا في النظر لقطر القمر في بعده الا بعد وقدين ايضا ان قطر القمر في بعده الا بعد احدى وثلاثون دقيقة وثلاث دقيقتين فكيف يتصور ان يقطع مركز الشمس مقدار قطرهما في اقل من ثانية فيقع فيه ذلك الوصول سواء كانت الثانية ثانية الدرجة او الساعة او اليوم اذا لازم مما ذكر ان يكون زمان الوصول المذكور احدى وثلاثين دقيقة من دقائق الدرجة او دقيقتين من دقائق الساعة او خمس ثوان من ثواني اليوم بالتقريب والذي يقطعه مركز الشمس في اقل من ثانية هو مقدار قطر الارض على ان تكون الثانية ثانية اليوم ولو اكتفى بهذا القدر في سرعة حركته ولم يلتزم بيان ما هو ازيد منه لم اثبات المقصود وهو جواز ان يقطع جسم مسافة بعيدة في زمان قليل او يحجر تحرير انما فليست امل هذا مرة بعد اخرى فان دقائقه لا يصل الى درجة منها بخاتمة اولي ولا ثانية وهذا المخلص ما ذكره من اراده فعليه بالنظر فيه وهو مما لا شبهة في وروده الا ان ما اوردته اول الامر سهل وقد اشار هو الى دفعه فتدبر والتيف مشددا بوزن كيس ويخفف ما زاد على العقد الى ان يبلغه (تنبيه) عبد الوهاب المذكور من موالى الروم له يدطوئ وتاليف في العلوم الرياضية توفي بعد عشرة والى قاضيا بالمدينة المنورة رأته مدرسا بسايبه ادركه وكان زاهدا فاضلا ويعرف بقوله الى زاده (الى هنا من حاشية الشهاب الخفاجي رحمه الله) المسئلة الثامنة في البحث عن الفاظ يظن بها انها مرادفة للعلم وهي (كحيط) احدها الادراك وهو اللقاء والوصول يقال ادرك الغلام وادرك الثمر قال تعالى قال اصحاب موسى ان المدرسكون قاطقة العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة وثانيها الشعور وهو ادراك التغير استنبات وهو اول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة فكانه ادراكا متميزا ولهذا لا يقال في الله انه يشعر بكذا كما يقال يعلم كذا وثالثها التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع قائما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات تصبح حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل والهيئة يحلان في المادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل ورابعها الحفظ واذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لم تكن القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها بحيث تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكل كد بعد الضعف لاجرم لا يسمى علم الله تعالى حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله ولما كان في علم الله محالا لاجرم لا يسمى ذلك حفظا وخامسها التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر

واعلم ان في التذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المحيية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها وحينئذ استحال ان يكون طالبا لاسترجاعها لان طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كذا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع محتجعا مع اننا نجد من انفسنا اننا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في الاشياء التي هي اخفى الامور واعصاها على الازهان والعقول وسادسها المذكور في الصورة الزائلة اذا حاول الذهن استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سعى ذلك الوجدان ذكرها فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك المذكور ولمذا قال الشاعر

الله يعلم اني لست اذكره * وكيف اذكره اذا لست انساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكري فوصف القول بأنه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى اننا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون وسابعها المعرفة وقد اختلفت الاقوال في تفسير هذه اللفظة فذهب من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهو لا يجعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باسناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقته فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مبادئها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر لا يعرف الله لان الاطلاع على كنهه هو بيه وسر الوهيته محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا المدرس الذي ادركه ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولاف هذا هو المعرفة فيقول قد عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيت وقت كذا ثم في الزمان من يقول بتقديم الارواح ومنهم من يقول بتقديمها على الابدان ويقول انها الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها اقرب بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها الظلمة العلاقة البدنية نسبت مولاهم فاذا عادت الى نفسها في ظلمة البدن وهما بية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة به فلا يجرم سعي هذا الادراك عرفانا وثالثها الفهم وهو تصور الشيء من لفظ الخطاب والفهم هو اتصال المعنى باللفظ الى فهم السامع وتاسعها التيقن وهو العلم بغرض الخطاب

من خطابه يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم إن كفار
قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشبهات فحاشا كانوا يفتنون على ما في تكاليف
الله تعالى من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولاً أي لا يفقهون
على المقصود الأصلي والغرض الحقيقي وعاشرها العقل وهو العلم بصفات الأشياء
من حسناتها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المنافع
والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعياً لك إلى الفعل وعلمك بما فيه من
الضرر داعياً لك إلى الترتك فصار ذلك العلم مانعاً من الفعل مرة ومن الترتك أخرى
مجرى عقل الناقة ولهذا المسائل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم
بغير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره
ونهيه فهداهو القدر اللائق بهذه المقام الحادي عشر الدراية وهي المعرفة بالحكمة
بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الصيد
والدربة يقال لما يتعلم عليه الطعن والمدري يقال لما يصلح به الشعور وهذا يطلق
عليه تعالى لا تمتنع الفكر والحيل عليه سبحانه الثاني عشر الحكمة وهي اسم
لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظري وفي العمل
أكثر استعمالاً منه ومنها يقال أحكم العمل أحكاماً وحكم بكذا حكماً والحكمة من الله
تعالى خالق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال وفي المال ومن العباد فعل ما فيه
المنفعة والمصلحة كذلك ثم جرت كلمة الحكمة بالفاظ مختلفة ف قيل هي معرفة الأشياء
بحقائقها وهذا إشارة إلى أن إدراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إدراك متغيرة وأما
إدراك الماهية فانه موصون عن التغير والتبدل وقيل هي الايمان بالفعل الذي له عاقبة
حميدة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك
بأن يجتهد أن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه
الثالث عشر اليقين قالوا اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد أن الشيء كذا وأنه يمنع كون
الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك موجب هو ما بديهية الفطرة او نظر العقل الرابع
عشر للذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة وتحقيق القول
فيه انه تعالى خلق الروح خالياً عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال اخرجكم من
بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً لكنه تعالى انما خلقها للطاعة على ما قال وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر اقم الصلاة
لذكرى فين ان امر بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وان تكون
النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطى الحق من الخواص ما اعان
على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهدىناه النجدين وقال في البصر سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وقال في الفهم وفي انفسكم افلا تبصرون

فإذا انطبقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالماً وهو معنى قوله تعالى الرحمن علم
الغرة أن فالخاصل ان استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن الخامس
عشر الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة إلى التصديقات المستحضرة
قال بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع إلى الله في استئزال العلوم من عنده
السادس عشر الخدس لاشك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجود شيء متوسط بين طرفي
المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة فكأنها
واقعة في ظلمة ظلماء فلا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط
بين الطرفين فله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة فيقول من نسبته اليهما مقدمتان
وكل مجبول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمتقدمتان هما
كما شاهدنا في حكمه لا بد في الشرع من شاهدين فكذلك لا بد في العقل من شاهدين
وهما المتقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجود ذلك المتوسط
هو الخدس السابع عشر الذكاء وهو شدة هذا الخدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى
وذلك لان الذكاء وهو المضي في الامر وسرعة القطع بالحد وأصله من ذكت النار
وذكرن الریح وشاة مذكاة أي مدركاً ذبحها بمجد السكين الثامن عشر الفطنة وهي
عبارة عن التنبه لشيء قصد تعويضه ولذلك فانه يستعمل في الاكثر في استنباط
الاحاجي والر موز التاسع عشر الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفي
الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والباطر في النفس ولذلك يقال هذا خطر
يبياني الان النفس لما كانت محل ذلك المعنى الخاطر جعلت خاطر الاطلاقاً
لاسم الحال على المحل العشرون الوهم وهو الاعتقاد المربوح وقد يقال انه عبارة
عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة الأشخاص جزئية جسمانية كحكمكم الذخيرة
بصدقة الام وعداوة الذئب الحادي والعشرون الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان
قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط وكذا امر اتب الظن غير مضبوطه قيل
انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر
ثم ان المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق ايضاً على العلم اسم
الظن كما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا انما
اطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس بالله
في الدنيا بالاضافة الى علمه به في الآخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم الحقيقي
في الدنيا لا يكاد يحصل الا للذين والصدّيقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين
امنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن اماره قوية قبل ومدح
وعليه مدح اراكثر احوال هذا العالم وان كان عن اماره ضعيفة ذم كقوله تعالى ان
الظن لا يغني من الحق شيئاً وقوله ان بعض الظن اثم الثاني والعشرون الخيال وهو

عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه معنى الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قديم قال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا فيما كان واردا حال النوم الثالث والعشرون البديهة وهي المعرفة الحاصلة ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلم بان الواحد نصف الاثنين الرابع والعشرون الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن يلحق بمحول القضية بموضوعها اولا لا بتوسط شيء آخر فاما الذي يكون بتوسط شيء آخر فذلك المتوسط هو المحمول اولا الخامس والعشرون الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من روى السادس والعشرون الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو نافع ولمذا قال عليه الصلاة والسلام الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه الانسان افضل مما بعد الموت السابع والعشرون الخبرة وهي معرفة يتوصل اليها بالتجربة قال ابو الدرداء وجدت الناس اخير نقله الثامن والعشرون الراي وهو اجاله الخاطر في المقدمات التي فيها انتاج المطلوب والراي للفرق كالا لآلة للصانع ولهذا قيل بالراي القاطر التاسع والعشرون القراءة وهي الاعتماد على الظاهر على الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله ان في ذلك لآيات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم واشتقاقها من قولهم قرئ السبع الشاة فكان القراءة اختلاص المعارف واقتراءها وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطر لا يعرف له سبب وذلك نوع من الالهام بل ضرب من الوحي وايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان في امي محدثين وان عمر منهم وبسمى ذلك ايضا النفث في الروح والضرب الثاني من القراءة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى ان كان على بينة من ربه ويتلوه شاهدان بينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال (من التفسير الكبير عند تفسير وعلم ادم الاسماء) قوله تعالى استطعما اهلها في اعادة لفظ اهل هنا سوال مشهور وقد نظم بعض الادباء سائلا عنه الامام السبكي رحمه الله في قصيدة منها

وأيت كتاب الله اعظم مجز * لافضل من يهدي به الثقلان
ومن جملة الاعجاز كون اختصاره * بإيجاز الفاظ وبسط معاني
ولكنني في الكهف ابصرت آية * بها الفكر في طول الزمان عيان
وما هي الا استطعما اهلها فقد * نرى استطعما هم مثله بديان
يعني انه عدل عن الظاهر باعادة لفظ اهل ولم يقل استطعما لان صفة القرية
او استطعما لان صفة اهل القرية فلا بد له من وجه وقد اجابوا عنه باجوبة مطولة

نظما ونثر الذي تجوز فيه انه ذكر اهل اولا ولم يحذف ايجازا سواء قدرا وتجاوز في القرية كقوله واسأل القرية لان الاتيان ينسب للمكان نحو ايت عرفات ولمن فيه نحو ايت اهل بغداد فلم يذ كر كان فيه التباس محل فليس ما هنا نظير ذلك الاية لا متناع سوال نفس القرية فلا يستعمل استعمالها واما اهل الثاني فاعيد لانه غير الاول وليست كل معرفة عينيا كما ينوّه لان المراد به بعضهم اذ سوالهم فردا فردا مستبعد فلم يذ كر فهم غير المراد اما الوكيل استطعما هم فظاهر واما الوكيل استطعما هاهنا فلان النسبة الى اهل تقييد الاستيعاب كما اثبتوه في محله واما اتيان جميع القرية فهو حقيقة في الوصول الى بعض منها كما يقال زيد في البلد وفي الدار ووكيل ان اهل اعيد للتأكيد كقوله

ليت الغراب غداة ينعب بيننا * كان الغراب مقطع الاوداج
اول كراهة اجتماع ضميرين متصلين لبشاعته واستطالته كذا قال النيسابوري وقد قيل ان المراد توصيف القرية بالجملة وهو يقتضي كون التركيب هكذا والا خلت الصفة عن ضمير الموصوف وفيه انه لو ترك ذكر اهل حصل المقصود كما ادعى لذكره هناك بقى هنا كلام طويل من غير طائل في كون الجملة صفة او جواب تركاها لقلة جدواه شهاب (اعلم ان العروق نوعان) شرايين وهي العروق الضواريب الناشئة من التجويف الايسر من تجويف القلب الحاملة للبصار المسمى بالروح الحيواني الحاصل من تجويف حارة القلب اللطيف الدم المؤدية الى سائر البدن وتخرج لقبضا الى جهة مركز البدن وهو القلب وبسطا الى محيطه وهو الجلد لترشح الروح باستنشاقها الرشح من الرئة ودفعها المحترق الدخاني عنه واوردته وهي العروق السواكن وهي اثنان منبتهما الكبد احدهما يسمى الباب متصل بمقعره بفروع كثيرة تسمى فروع الباب وبالمعدة والامعاء بفروع كثيرة بها يمتص الكيلوس من الثفل ويؤديه الى الكبد والماساريقا منها هي الفروع المتصلة بالمعدة والاخر وسمى الاجوف متصل بمعدته بفروع بها يمتص الكيلوس ويؤديه الى سائر الاعضاء بفروع كثيرة عند كل عضو فانه بمجرد انفصاله عن الكبد ينقسم الى عرقين احدهما يسمى النازل يفارق الصاعد الى ان يتو ككأ على عصام القلب ثم يذهب الى الرجلين والاخر وسمى الصاعدي يذهب الى ان يقارب القلب وهذا ينقسم الى قسمين احدهما ينبت في الرئة والقلب وبعض الاخلاص والاخر يذهب الى الصدر والرقبة واليدين والرأس والمقصود من اوردته اليدين الباسليق والقيفال وحبل الذراع والاكل والاسيلم الايمن والاسيلم الايسر والرجلين النساء والصافن وفي الساعد عرق آخر متعمق فيه لا يصل اليه المضع وليس له اسم فلذا لم يشتهر كذا ذكر القرشي في شرح تشرع القانون (شرح حديث الناس يام فاذا ما قوا اتبها) اعلم انه لا ريب عند من اشتغل بتحقيق العلوم

وانفتح من خلده روزنة الى عالم الفهوم بل لمن كان له ذهن سليم وطبع مستقيم ان الحكم على الشيء يتأخر بالمطالع عن تصور كل طرفي الحكم فان من لم يفهم معنى العالم ومعنى الحدوث لم يتصور الحكم بان العالم حادث ثم اذا تصور الطرفين فقد يكون الحكم بديهيا كما اذا تصور معنى الكل ومعنى كونه اعظم من الجزء فان الذهن لا يتوقف في الحكم بان الكل اعظم من الجزء ومثل هذه القضايا لا يتوقف التصديق بها الا على تصور طرفيه فقط فلا يحتاج بعد تصورهما الى دليل يستفاد بواسطته تحقيق الحكم وقد يكون الحكم كسبيا اي يحتاج العاقل بعد تصور طرفي القضية الى دليل يسوقه لذلك الحكم واذا تم هذا فاعلم ان قوله عليه السلام الناس نيام بجللة مبتدأ وخبر وقوله اذا ما تواترته واقضية شرطية شرطها اذا ما تواتر آؤها التام واقتضاج الى بيان اربعة تصورات الناس والنوم والموت والانتباه ثم تنظر هل الحكم بالموت على الناس بديهي ام لا فان كان بديهي لم نحتاج الى دليل والا ذكرنا دليله وكذا وجود الانتباه عند حصول الموت وليس لنا ان نقول الشيء اذا كان بديهي كان تصوره حاصلا بجمع العقلاء فلا يحتاج الى تعريف ومن البين ان تصورات هذه الاشياء بديهية فالحامل على توضيح الواضحات وتبيين البينات لاننا نقول التصورات تنقسم الى عامي وخاصي والتصورات العامة هي المأخوذة من ظواهر المنالات ونحوها من الاوصاف الظاهرة فتصورهم ان الملائكة كالطيور والحلقة في الجواهر والسياطين اشباح مشوهة الاعضاء زرق العيون سود الوجوه الى غير ذلك من تصورات الاشياء البعيدة عن الحس والخيال ومثال هذا التصور مانع عن معرفة الاوصاف الملتبس بها حقيقة ذلك المتصور فضلا عن كونه عونا في العلم باوصافها واما التصورات الخاصي فهو الذي يكون بالاوصاف الموجودة للشيء في نفس الامر المختصة به كن يعرف الملك بانه جوهر لطيف تتعالى حقيقته عن احتواء الحواس عليها حتى بالذات فعال باخر الله تعالى في عالم الملكوت مطيع للرب ولن فوقه من الملائكة بالطبع ان كان وهذا التصور الخاصي هو الذي يعين على معرفة احوال المتصور وكلما كان باوصاف اكثر كانت معرفة ما كان مجهولا من صفاته ايسر ومعلوم ان الاشياء الاربعة التي نروم كشف حقائقها لم ترسم في اذهان العامة الا ما ظهر من احوالها كترى بعضهم الانسان بانه جسم طويل القامة يادى البشرة ينتقل بقل قدميه وترى بعضهم النوم بانه حالة للانسان يتعطل فيها حسه وكذا الموت والانتباه ومن المستبصر اللادخ عند مشغلي القرآج ان هذه التصورات لا يقتض بها الامور ظاهرة واحكام محسوسة لهذه الاشياء اما لوازمها الخفية النابتة لحقائقها المكشوفة عند ارباب الالباب فلا تقتض الابعاد فلهذا سبب تلك اللوازم فاقول اما الانسان فيطلق على معنيين احدهما محسوس مشاهد براه البصر ويحسه اللمس متفكر عالم بالشهادة مؤمن بالغيب الى

غير ذلك من الاوصاف (الثاني الروح الانساني والانسان الاول له لوازم وخصائص يتميز بها عن الانسان الثاني وكذا الثاني له صفات يختص بها بل اكثر اوصاف الاول ثانياً الثاني فان الاول نيت بطبعه والثاني حي بالذات بل هو عين الحياة والاول محسوس بالحواس والثاني مدرك بالعقل لا بالحس والاول مدبر ومصرف للثاني والثاني منجز للاول متصرف فيه الى غير ذلك من تقابل اوصاف الروح والجسد والانسان عند التحقيق هو الثاني والثاني انما يسمى الاول انسانا بالجماز كما يسمى ضوء الشمس شمسا فكما ان ضوء الشمس قائم بالشمس تابع لها يستدل به علمه فكذلك الانسان الظاهر نزل وشيخ الانسان المعنوي الحقيقي وتفاصيل كون الاعضاء وقواها اطلاقا اقوى الانسان الحقيقي يستدعي بسطاً لا تحتله هذه الرسالة وكما اطلق اسم الشمس التي هي الذات على الضوء التابع لها اطلق اسم الانسان المعنوي الحقيقي على الجسد ونسب لانه مظهر افعاله ومحل تصرفه والانسان الحقيقي الدارك العالم اذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات الى عالم الشهادة من المحسوسات والخيالات وخارج جسده بعزله عن ادراكه رأى نفسه عالما معنويا حيا بالذات عالما بانه لا يحتاج في ادراك ذاته الى غيرها فهناك يتيقن بلا ريب ويتحقق بلا مر آء ان ذاته من عالم الامر المنزه عن ادراك الحواس ولودام مدة على هذا الخبر يدانكف عليه عالم الملكوت وتجلي له قدس اللاهوت واشرق عليه انوار الملائكة الخافين حول العرش ورأى عرش ربه بارزا كما اخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى صلى الله عليه وسلم والانسان الحقيقي هو الذي سماه الله بالنفس في قوله ونفس وما سواها الآية وهذا شبه عليه حديث والذي نفس محمد بيده وهو الانسان المشار اليه في قوله لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم فاشاءوا بحسن تقويم الى القطرة المقررة بالرؤية حيث قال آت بر بكم فالوايلي وتلك غريرة النفس الانسانية المهيأة لادراك حقائق الاشياء في عالم الملك والملكوت المشير اليها حديث كل مولود يولد على الفطرة واشار بقوله اسفل ساقين الى المزاج الانساني فانه بعد جميع المكونات عن الجسم المطلق الذي هو لغز الاجسام من المبدأ والانسان الحقيقي له نظران احدهما الى العالم المكنوني وبه يأخذ العلوم والمعارف من الملا الاعلى ويكلم ويحدث وباهم ويوحى عن الذوات الظاهرة المكنونية وهذه القوة تسمى بصيرة ولان الانسان مرآة في الارقاء بالبصيرة على مدارج المعارف الى الحضرة الاحدية وسأتلو على الاخوان في هذه الرسالة من ثم اذكر الثاني الى العالم الجسماني وبه يتصرف في البدن ويتفكر في هذا العالم المحسوس ويتشاهد المحسوسات بالحواس الخمس ولاخوانا الذين سبقونا بالزمان يسانات في كيفية ارتباط الانسان بالجسد ومريان قوته في ابعاضه وكيفية نزول اوامره ونواهي الى هذا الهيكل المحسوس وتحرركه وارتقاء المحسوسات من المشاعر الحسية الى الانسان وتأثرها

الملائكة وحضيض الشياطين والموت مفارقة النفس هذا البدن المحسوس
 رزقها استعماله واتبهاهما من غلة الخواص ونشير الى نبد من احوالها بعد المفارقة
 وكيفية تأثير الاعمال البدنية في اكتساب الصفات النفسية بقدر ما يتكشف قناع
 الشبهة عن نفسه المرتابة وذلك بعد تمهيد بيان كمال النفس ونقصها فنقول كمال كل شئ
 ظهور خاصيته التي امتاز بها عن سائر الموجودات وتحقيق بها هوته وخروجه
 من مهواة القوة الصرفة الى عرصة الفعل التام ونقصانه هو خفاء تلك الخاصية
 في وهدة الامكان وغور القوة فيقدر ما نظم رتلك الخاصية يطلق عليه اسم الكامل
 وبجسب ما تستر فيه يخص باسم الناقص مثلاً الخاصية التي يمتاز بها القوس من
 الموجودات الاخر التي هي الصورة القرسية ان تكون شديدة العدو وصلبة القوام
 معتدلتها في الطول والقصر مديدة الحس مدركة لاشارات الراكب من ارادات
 الحضرة وان تقرب او الهلجة او الكرا والفرقا اذا ظهرت هذه الخاصيات في القوس
 قيل قوس كامل ثم الاعزاز والاهانة تابعان للكمال والنقصان ومن التلخيص الواضح ان
 خاصية الانسان التي امتاز بها عن غيره ان يدركه العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع
 عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقائق الامور منكشفة الجلايب عن عرائها فان
 الفطن لا يغني من الحق شياً ويكون كريم الاخلاق اي تكون القوة البهيمية والسبعية
 وما تركب منهما منقادة لاوامره ونواهيها مدعنة لحوامله وزواجره فتكون فيه القوة
 العاقلة التي هي حجة الحق على الخلق متسلطة على القوة الميكليكية لان تكون القوة
 العالية العاقلة الباطنة محضرة للقوى البدنية السفلية فان الانسان اذا كان متقن
 العلوم صادق الفهم قادر على ضبط النفوس الجسمانية كان محفوظاً بكمال اللائق به
 ثم كماله في العلوم بترج المعلوم في جميع الكمال والنقص وكذا كماله في الاخلاق
 يتفاوت بالقرب من خالق الاعتدال ثم كية كون هذا الكمال سبباً للبهجة والابتهاج
 وكيفية كون هذا النقصان موجباً للكآبة والارتماض فكشوفة عند اخوان النظر
 وارباب الفكر بارحة لدى خلان التجريد واصحاب العبر لكن اقول ليت شعري كيف
 يشك عاقل في التذاذ نفس تطهرت من قاذورات الطبيعة التي غلبها الى الخبيثة
 السافلة الخبيثة المخرجة لها عن خاص فعلها الذي يقتضي ذاتها وهو ادراك
 الحقائق الكلية والافتخار في زمرة الارواح المناسبة لحقيقتها وذلك غرة حسن الخلق
 الذي معناه انتبهي عن الحوادث الجسمانية وتزيت بادراك العالم المعنوي وهو العالم
 الذي فيه حقائق الخلائق وتجلي رب الارباب الذي هو محقق الحقائق الذي يتعالى
 عن احتوائش الزمان واعتموار المكان عليه فتكون النفس ناظرة بعين ذاتها التي
 هي عين ذاتها التي لا يمكن ان يكون ادراكها اكل منه الى صور الحقائق المجردة عن
 الغواشي الغريبة التي تمنع ان يكون اجل ادراكها باقياً ابدا لا تفرقونه

واما نقصان الانسان فعلوم لكونه مضاد السكاه وهو الجمل وسوء الخلق فيكون
 اعنى البصيرة مطيعاً للقوى البدنية ولا شك انه اذا فارق البدن وهو على هذه الحال
 يكون معذبالاً ان محبوباته كانت منحصرة في الجسمانيات وقد حيل بينه وبينها بانقطاع
 العلاقة بينه وبين آلات شهواته ومدركاته المخصوصة به والمعاني المجردة مستورة عنه
 لعمى بصيرته فيقع الانسان في ظلمة لانها عبارة عن عدم النور عما يمكن ان يستنير بنور
 الحق وكانت النفس كمالها ان تستنير بذلك فتطالع حقائق الاشياء مستمدة
 من النور الازلي اي العلم الالهي وقد اخطأها ذلك ثم الهيئات المحببة للذات البدنية
 الراضية في ذات النفس تدعوها الى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها غاية
 الابدآء وهي العقارب والحيات الروحية وهذا العذاب الروحاني الذي يمتدى اليه
 العقل وكذا اللذة الروحية المشار اليها اقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين اللذين
 ايتهمما الشارع وينكشف ذلك بادى تأمل واذا تبين معنى الكمال والنقصان فنقول ان
 الاحوال الثلاثة للانسان حالة مصاحبة البدن من الشرائط والاسباب لتنعيمها
 بالذات الانجارية او تعذيبها بالامساك وبما انه ان النفس لذاتها مهياة لقبول العلوم
 الحقيقية عن الملائكة الاعلى وانما يحول بينها وبين تلك الاشتغال بمصالح البدن
 والانهمال في الذات الحسية فالنفس اذا كانت قاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن
 تسخيرها لم تقدر القوة الجسمانية على منعها عن عالمها فتكون دائمة الاستفادة عن
 جنسية الملكوت وبقدرة زيادة علمها تزداد مناسبتها ومناسبتها لذلك العالم وبقدرة زيادة
 المشابهة ترتاح الى الوصول الى الملائكة الاعلى فظهر ان الهيئات الاتقيادية في البدن
 مستلزمة للهيئات الفاعلية في النفس بالنسبة للبدن وهي انطلق الحسن والهيئة
 المنفعلية في النفس لقبول صور الحقائق عن الملكوت مستلزمة لحصول العلوم
 الحقيقية لها وكذا الهيئة الفاعلية في قوى البدن اي كونها مسخرة للنفس
 في متابعتها التحصيل الشهوات موجبة للهيئات الاتقيادية في النفس المستلزمة
 لاعتراضها عن العالم العلوي المبقية لها في جهل الغريرى المتكسنة فيها بحجة
 الجسمانيات المعذبة لها بعد المفارقة (فصل) لما ظهر لك معنى الانسان والنوم والموت
 والانتباه حان ان نشرع في بيان المراد من حديث الناس نيام الخ فنقول قررنا ان
 مباشرة النفس للاحوال البدنية هي التي تكسب النفس هيئات السعادة والكمال
 وتكسوها لباس الشقاوة والبوار وان لكل فعل من الخواص تأثيراً في كل من الهيئتين
 وان لم يشعر به الانسان حال حياته الجسمانية وينكشف له عند حياته النفسانية
 فيثاهد عند خلع الجسد ثمرات افعاله من مسعدها ومشقيتها وصغارها وكبارها
 والى مشاهدة جميع الافعال في النفس بشير قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره
 الابه وكذا وكفى بنفسك اليوم الابه وكذا ونخرج له يوم القياسمة كتاباً بلقاه منشوراً

الاية فان نفس الانسان كتاب محفوظ فيه ارواح افعاله وهي الهيئات الحاصلة منها وانما يقرأ الانسان بعد الموت اذ هو حينئذ ينتبه من رقدة الغفلة ويرجع الى احوال ذاته بعد ان كان مستترا باحوال البدن مشغولاً باصلاح جسمه بتربيته وتزويجه وكما ان الانسان النائم يرى صوراً وهو غافل عن معناها حتى اذا اتعبه من النوم ووقع ذلك المعنى المصور بصور الاحلام علم ما معني تلك الصور التي رآها في المنام فكذا الانسان حال الحياة في الدنيا غافل عما يفعله من البر والاثم وانما يحفظه من تلك الامور ظواهرها فقط وهو غافل عن احوال ارواح تلك الافعال وهي جعل النفس شقية او سعيدة بانواع السعادات والشقاوات فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الافعال فتصور عباداتها الخصال صوراً حسنة مؤنسة وعصيانها له صوراً مروعة قبيحة فيندم غاية الندم بالاولى ويتأذى غاية التأذى بالثانية قال عليه السلام انما هي اعمالكم ترد عليكم ونفاسيل رؤية الافعال الحسنة صوراً جميلة ومشاهدة الافعال القبيحة صوراً منكرة قبيحة كثيرة جداً في الكتاب الالهي وكلام صاحب الشريعة انما هي اشارة الى هيئات التبت النفس بها عند اشتغالها بالبدن من الهيئات الملكية والشيطنية فترة بها الاولى الى فضاء السموات وعالم الملكوت ومنازل الارواح الطاهرة فتري هناك من النعيم الابدی والسرور السرمدي ما لا عين رأت ولا اذن سمعت وتخط بالثانية الى هاوية الجحيم وهي عالم الشياطين والارواح النافسة المظلمة المقيدة في عالم الطبيعة فان تمحضت الاولى فقد فاز صاحبها فوزاً عظيماً وان نصرفت الثانية خسراناً مبيناً فان اجتمعت الهيئتان وكان احدهما هو الغالب فالحكم للغالب في العاقبة (فصل) ما ذكرته في شرح الحديث انما هو على منوال اهل النظر ولا رباب المكاشفة بسر التوحيد فمواير آخر ولنذكر جملتها لتكون تبصرة لمن قارب مقامهم من اخوان التجريد والمتوقع من اخوان النظر من اتفق له مطالعة هذه الفصول ان لا يحتقرها بالانكار في مبادئ الانتظار فان علم ان الخبر به متدرج بلباس الصدق صدقه والآفاق مفع الا مكان سرحه واطلقه واما صريح الانكار على ما لم يقم على استحالة برهان فذلك ديدن الرعاع الحق من اهل الطغيان (اعلم) ان لاهل التوحيد السائر الى حقيقة الحق بعد اجتيازهم عن سراب ظلال الخلق مراتب ودرجات يتصرعن حصر خصرها نطاق النطق وينقطع دون تقرير شطر منها شأناً والتعبير ولا تكشف العبارة عنها لم يصل الى شيء منها الاخيالا وورسما لما تفتقها فان لم يفي كل ساعة انكشافاً جديداً تصبح الحالة التي قبله بالنسبة اليه نوماً وهي بالنسبة الى الاولى اقباء والى مثل هذه المعانيات المتجددة يشير المصطفى صلى الله عليه وسلم بقوله انه ليغان على قلمي والى لا تستغفر الله الخ وذلك لان كل نظرة منهم الى موجود ما مثلاً يوقف على شيء من التجليات الاحدية من جنسية

الجلال والجمال ثم يصير ذلك الشيء بعينه مرة آتة لتجلى آخر يكون ذلك التجلي الاول كانه صورة مرتبة في النوم ومعناه الحقيقي انما ينكشف في الصورة الثانية فصار التجلي الاول صورة منبثة للسالك على المعنى الحاصل في التجلي الثاني ثم للسالك في كل ساعة حياة وفي الساعة الثانية موت وبيانه ان تعلم ان الحياة عبارة عن الادراك والتعريك فاذا كانت النفس مدركة لعالم الاجسام الظاهرة بالمشاعر الحسية وكان تعريكها نحو مدركاتها انماها الظاهر يكون حية لان الادراك والتعريك الذي هو معنى الحياة عندهم مختصر في الادراك الحسي والتعريك الجسماني فاذا زال عن النفس هذا النوع من الادراك والتعريك نحوها ميتة واما من اطلع على نوع آخر من الادراك والتعريك سوى ما وقف عليه اهل الظاهر وعلم ان النفس بعد ترك البدن مدركة غير ذلك الادراك ومحركة غير ذلك التعريك كما هي حية بحياة اخرى هي اشرف وادوم من الحياة الاولى فظهر اننا اذا قلنا فلان حي في هذا العالم فالمراد به انه مدرك لهذا العالم ومقدر له بحركة تختص بهذا العالم واذا قلنا انه مات عن هذا العالم فالمعنى به انه انقطع عن الادراك والتعريك المخصوصين بهذا العالم ثم انه اذا قلنا انه حي في عالم الاخرة فالمراد ان له ادراكاً وتعريكاً مناسباً لذلك العالم فظهر من هذا ان للانسان بحسب خفاء كل عالم منه وانقطاع تصرفه عنه وانكشاف عالم آخر عليه وتعلق قدرته به موتاً آخر وحياة اخرى وقد قدمنا ان الخائضين ببحر التوحيد لهم في كل ساعة تجلي متجدد يصير التجلي الاول بالنسبة اليه الصورة المرئية في المنام وهو بالنسبة الى الاول اقباء من ذلك المنام ثم هذا الاقباء انما يحصل له اذا فارق الحالة الاولى وجاوزها وتركت ذلك العالم الى عالم آخر وهو المراد بالموت فاما ميت عن الحياة الاولى لم يبين عنده معاني الصورة المرئية فيها فهو في الحالة الاولى نائم فاذا مات عنها انتبه فكل تجلي متقدم سبب لان يستعد الانسان لقبول تجلي متأخر فم كذا ما دام في السير فقد تحقق في الموحد على هذا الوجه الناس نيام فاذا ما نوا انبهم (فصل) اول موت وحياة يعرض للموحد الموت عن رؤية افعال المخلوقات والحياة برؤية افعال الله تعالى وهو الفناء عن فعل المخلوق والبقاء بفعل الخالق فيصير كل ما دركه حالة اثبات الفعل للمخلوقات صوراً مرئية في المنام متكشفة المعاني في هذه الحياة التي هي اقباء بالنسبة لما قبلها ثم يري في هذا العالم البهائم من فهم الاشارات من الكائنات الصادرة عن الحق بواسطة انواع التعريك والتسكين الجاسمين في اجسام العالم ويكون كل فهم اشارة سبباً معد الفهم اشارة اذق والطف حتى لو وقعت ذبابة عليه تبته اما على تجلي منتظرا وعلى غفلة سبقت منه وكذا ان اكرمه انسان رآه انه تعظيم لله منه لمراعاة تعظيم الحق وبالحيلة كما ان بعض الارواح اذا قرب من بعض وثا كديتهما المناسبة الروحية يفهم كل منهما عن الاخر معاني خفية

بإشارات وفيه أقول

يخبرني باللعظ اسرار قلبه * فآخبره بالطرف ان قد فهمتها
وتنهي اليه نظري ما اريد * فيفهمني بالحق ان قد علمتها
فكذلك النفوس المستضيئة بانوار الله إدراكات معاني خفية يختصون بفهمها
ومن هذا القبيل الحروف المقطعة أو آكل السور ولا يزال الموحدين بافعال الحق
ميتاعن افعال نفسه وغيره من المخلوقات لكنه يرى المخلوقات اعيانا قائمة وانما
افعالها جارية عليها بآراء الله فاذا قرن مدة في ذلك انكشف له ان اعيان
الموجودات افعال الله فيتحقق عنده ان الخلق هو عين المخلوق وان المفعول والقول
شيء واحد فاذا تحقق به هذا المقام بانح المنتهى في الحياة بفعول الله واستعد الحياة اشرف
منها وذلك ان يتكشف له جميع افعال التي كان يراها هي ظلال الصفات وحقيقتها
الصفات فيرى جميع الاشياء لا هو ولا هو غيره كما قاله اهل الحق في الصفات فيصير
مارأه في الحياة الفعالية صوراً مرتبة في المنام فاذا مات عن تلك الحياة اخذ يتكشف
معناها شيئاً فشيئاً عند الالتقاء وهو حي بحياة الصفات وقطع تجاوز عن هذا المقام
سالك فانه كالنور بالنسبة الى عين الشمس تحرق سموات جلالة من يصل اليه
ولا يتعداه الا واحد بعد واحد وفي ظهور انكشاف الصفات يتلاشى العقل والفهم
وجميع الادراكات والصفات فيتحقق قوله لا يزال العبد يتقرب الى بالنوازل الحديث
وفي هذا المقام تستعر نار الشوق غاية الاستعار ارادة لخرق كل الاغيار فان العاشق
السالك قطع المخاوف والمهالك وتخلص من معاناة بوادي القرقة الى مصاغة بوادي
الوحدة وارادة الحيرة

وارج ما يكون الشوق يوماً * اذا دبت الخيام من الخيام
فيكون السالك في سيرة كالريح العاصف بل البرق الخاطف مقتعاً غارب الشوق حادياً
حداً الدوق يطوى الفراخ من المهامه الفج من غير شعور ويقطع البحار الزاخرة وهو
ذاهل عن العبور يقول بانسان الشوق لحادي الذوق

كرر على السمع من ايها الحادي * ذكر الماربع والاطلال والوادي
وغنى باحاديت العذيب قلى * قلب يجرع ماء مجدراً يح غادي
منارله الانحراق في الوحدة اية * ومشاربه الاستغراق في عين الفردانية * وهضابته قطع
مسافات الانسانية * وعقبته استظلام الانوار الروحية * اذا ابصر قدماه خطف
باصره بروق جلال المطلوب * واذا انظر الى نفسه طالع فيها جمال المحبوب * ولا ينظر
الى شيء الا مطلوبه متجلى فيه * ولا يسمع صوتاً الا محبوبه يتاجبه * فلعينه في كل نظرة
عبرة وفي كل عبرة عبرة * يسمع من كل ركز من يحدث اهل الظاهر بلغاتهم المألوفة *
وخواطره بمكالمة المحبوب مشغولة مشغوفة * هذا اذا غلب صحوه على سكره * وبقي عليه

شي من عقله وفكره * اما اذا اشتعل نار الاستيقاق * واتت على العقل والعلم بالا جترأق
فترى العاشق المسكين من دم الاركان * منهذ البنيان محفل اللسان * له عينان
انضاختان * وبالجمله خطوة الانسان بنفسه عن نفسه * منع التغفل من وهمه وحسه
وفكره وحده تزيه جمالاً في جمال * ووصالاً في وصال في وصال هذا
ثم اذا تمياً الحياة اشرف منها انكشف له عين الذات وهذا لك اولاية الله الحق
وظهر بطريق الحق اليقين معنى كل شيء هالك الا وجهه فاذا وصل الى ذات
الذوات احترقت الهوية المجازية فيبقى السالك اولايلاً هو فاذا بلغ منتهى الفناء
في هويته التي كان الانسان بها هو انكشف له ذاته الحقيقية بذاته وعلم انه كان قبل
هذا طالباً لذاته وكان قبل ذلك مشغولاً باطلال ذاته عن ذاته فيتحقق وصول الذات
من الايات المجازية الى الالية الحقيقية فلا يرى شيئاً غير ذاته ويتحقق ان ما ليس بذاته
ولا ظل من اطلال ذاته غير موجود قطعاً ولا يمكن ان يكون موجوداً وهذا الموجود
الذي وصل اليه هو الموجود حقاً وغيره موجود بوجوده وظل من اطلاله وهذا
هو الحياة التي ليس بعدها موت وهو انقضاء يتبين فيه جميع معاني المناسبات التي
قبله وهذا غاية الغايات ونهاية النهايات بلغنا الله وجميع النفوس المشتاقة الى
او كارهها الحقيقية التي هي الذات الصرفة فتخلص الى الوحدةانية البتة التي هي
نبوع الالتماس بل هي عين الالتماس من شوائب الكثرة التي هي منبع التضاد
والاختلاف انه المبدئ المعيد الحميد المجد الفاعل لما يريد والحمد لله على نعمته والصلاة
على النبي محمد وصحبه من آخر شرح قصيدة النفس المعزوة الى ابن سينا للفاضل
المازوي شارح الجامع الصغير والكبير رحمه الله تعالى رحمة واسعة آمين يا رب العالمين
(مفهوم ذات الموضوع وعنوانه) اعلم انه يجوز صدق الامور المتغيرة بحسب
المفهوم على الذات الواحدة فما صدق عليه يحسب في ذات الموضوع ومفهوم يحسب
بسمي وصف الموضوع وعنوانه لانه يعرف ذات يحسب الذي هو المحكوم عليه حقيقة
به كما يعرف الكتاب بعنوانه والعنوان قد يكون عين الذات كقولنا كل انسان
حيوان فان حقيقة الانسان عين ماهية زيد وعمرو وبكر وغيرهم من الافراد
وقد يكون جزأها كقولنا كل حيوان حساس فان الحكم فيه ايضا على زيد وعمرو
وغيرهما من افراد وحقيقة الحيوان انما هي جزأها وقد يكون خارجاً عنها كقولنا
كل ما في حيوان فان الحكم فيه ايضا على زيد وعمرو وغيرهما من افراد ومفهوم
الماشي خارج عن ماهيته فمفهوم القضية يرجع الى عقدين عقد الوضع وهو
انصاف ذات الموضوع بوصف الموضوع وعقد الحمل وهو انصاف ذات الموضوع
بوصف المحمول والاول تركيب تقييدي والثاني تركيب خبري فهنا ثلاثة اشياء
ذات الموضوع وصدق وصفه عليه وصدق وصف المحمول عليه اما ذات الموضوع فليس

المراد بها افراد ج مطلقا بل الافراد الشخصية ان كان نوعا او مائساويه من الفصل
والخاصية والافراد الشخصية والنوعية ان كان جنسا او مائساويه من العرض
العام فاذا قلنا كل انسان او كل ناطق او كل صاحب كذا فالحكم ليس الاعلى زيد
وعمر و بكر وغيرهم من افرادها الشخصية واذا قلنا كل حيوان او كل ماش كذا
فالحكم على زيد وعمر وغيرهما من اشخاص الحيوان وعلى الطباع النوعية من
الانسان والقرس وغيرهما ومن ههنا نسجهم بقولون حل بعض الكليات على
بعض اعمامها على النوع وافرادها ومن الافاضل من حصر الحكم مطلقا على
الافراد الشخصية وهو قريب الى التحقيق لان انصاف الطبيعة النوعية بالمحمول
ليس بالاستقلال بل لانصاف الشخص من اشخاصها اذ لا وجود لها الا في ضمن
شخص واما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالامكان عند الفارابي حتى ان المراد
يجع عنده ما يمكن ان يصدق عليه ج سواء كان ثابتا بالفعل او مسلوبا عنه دائما
بعد ان كان ممكنا التثبت له وبالفعل عند الشيخ اي ما يصدق عليه ج بالفعل
سواء كان ذلك الصدق في الماضي او الحاضر والمستقبل حتى لا يدخل فيه ما لا يكون
دائما فاذا قلنا كل اسود كذا يتناول الحكم ما يمكن ان يكون اسود حتى
الروميين مثلا على مذهب الفارابي لا مكان انصافهم بالسواد وعلى مذهب الشيخ
لا يتناولهم الحكم لعدم انصافهم بالسواد في وقت ما واما صدق وصف المحمول على
ذات فقد يكون بالضرورة وبالامكان وبالفعل وبالدوام من شرح التسمية (الامكان
عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم) الامكان الذاتي هو ما لا يكون طرفه
المخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير (الامكان الاستعدادي) ويسمى الامكان
الوقوعي ايضا وهو ما لا يكون طرفه المخالف واجبا بالذات ولا بالغير بحيث
لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم الحاصل بوجه والاول اعم من الثاني (الامكان
الخاص) هو سلب الضرورة عن الطرفين نحو كل انسان كاتب فان الكتابة وعدم
الكتابة ليس بضروري (الامكان العام) هو سلب الضرورة عن احد الطرفين كقولنا
كل نار حارة فان الحرارة ضرورية الى النار وعدمها ليس بضروري والامكان
الخاص اعم مطلقا (من التعريفات) السيد السند قدس سره (قوله والامكان
الخاص) اي وان لم يكن الامكان العام عبارة عن سلب الضرورة عن احد الطرفين
بل كان عبارة عن ضرورة الطرفين ايجابا وسلبا بناء على ان ضرورة واحد الطرفين
ايجابيا يستلزم سلب تقيضه بالضرورة لكان الخاص اي الامكان الخاص
اعم مطلقا من الامكان العام واللازم خلاف ما جع عليه بيان الملازمة ان الامكان
العام بحيث يكون من كمال الضروريتين المختلفتين ايجابا وسلبا مع جواز سلب
الضرورة عن تقيضيهما لان صدق السالبة لا يستوجب وجود موضوعها حيث

يتحقق الخاص اي سلب الضرورة عن الطرفين في كل ما يتحقق الامكان العام
اعني الضروريتين المذكورتين ولا يتحقق العام فيما لا ضرورة في الطرفين اصلا مع
تحقق الامكان الخاص فيه فيكون الخاص اعم مطلقا هكذا يجب ان يعلم هذا المقام
فانه من عز الق اقدم الاخفام وبالله التوفيق وبسببه ازمة التحقيق من خط
عبدالله افندي الانقصارى رحمه الله تعالى (سؤال) مفهوم ممكن عام جميع
موجودات خارجيه وذهنيه به عارض اولان وجوده مطلق جنسي اولوب شافي
صدق اي ممكن فصل ايله مقيد او لمعه عارض وغير ايله قائم اولورمي (الجواب) مفهوم
ممكن عام مفهوم ما تدن بر مفهومه جنس اولق ومفهوم وجود مطلق بر جنس
تحتنده داخل اولق وفصل شافي جنسي تحصيل ايدوب عين نوع ايتك ايتك عارض
ايتك مفهوم ممكن عامك ضروري العدم اولان افرادند ندر كتيه الفقير ابو السعود
(الامكان) هو اعم من الوسع لان الممكن قد يكون مقدورا للبشر وقد لا يكون
مقدورا له والوسع راجع الى الفاعل والامكان الى المحل وقد يكونان مترادفين بحسب
مقتضى المقام والامكان اما عبارة عن الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم
اليه او عبارة عن نفس التساوي فانه محض اعتبار عقلي وللممكن احوال ثلاث
تساوي الطرفين ورجحان العدم بحيث لا يوجب الامتناع ورجحان الوجود بحيث
لا يوجب الوجود ويستحيل ان يخرج كل ممكن الى الوجود بحيث لا يبق من الممكنات
شي في العدم بل يجوز ان يكون ممكن لا يوجد اصلا ولم تعلق الارادة بوجوده بدليل
(قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) ونظائرهما كثيرة وهل يمكن وجود
ممكن ليس متخيلا ولا قائما بالتحيز كما يقوله الفلاسفة في العقول والنفس والفلكية
والانسانية خالت المعتزلة وكثير من اصحاب الاشاعرة هذا مما لا يدل عليه دليل من
عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا في نفسه وحاصله يرجع الى نفي المدلول لانتفاء دليله
والاقرب ان يقال وجوده ممكن مثل هذا شأنه لا ينيل الى اثباته وسواء كان ثابتا
في نفس الامر او لم يكن ثابتا (وقال به ضهم) ما المانع من وجود ما ليس متخيلا ولا قائما
بالتحيز ويمتنع اختراعه بحيث ان التحيز كانه يمتنع اختراع عرض غير قائم بالتحيز
وما المانع ايضا من جواز قيامه بالتحيز اذا خلق في حيثه ويكون قائما بنفسه اذ لم
يخلق في حيث التحيز وبه ينفصل عن العرض حيث لا تصور لوجوده الا في حيث
التحيز (والامكان العام) هو سلب الضرورة عن احد الطرفين (والامكان الخاص) هو
سلب الضرورة عن الطرفين (والامكان الذاتي) يعني التجوز العقلي الذي لا يلزم من
فرض وقوعه محال وهذا النوع من الممكن قد لا يكون البتة واقعا كماارة من ماء
وعيز ما من صبا في اناه وقد يغدو محالا عاده فبقي على امتناعه ادلة بعض المطالب
العالية كبرهان الوحدة المبتنى على التمانع عند وقوع التعدد ولا يكون احتمال

وقوعه فادحافي كون ادراك تقيضه علما كالجزم بان هذا جرح لا يقدح في كونه علما
لا احتمال انقلابه حيوانا مع اشتراطهم في العلم عدم احتمال التقيض والخللا عند
المتكلمين من هذا القبيل (والامكان الذاتي) لمر اعتباري به يعقل الشيء عند انتساب
ماهية الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها به يستدل
على جواز اعادة المعدوم خلافا لالة الاسفة ولا يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف
والقرب والبعد (والامكان الاستعدادي) هو امر موجود من قوله الكيف قائم بعمل
الشيء الذي ينسب اليه الامكان لانه غير لازم وقابل للتفاوت (والامكان الخاص) من
افراد الضروري الوجود واللا ضروري العدم والمنتهى من افراد الضروري العدم
ولا يكون مفهوم الممكن العلم جنس الشيء من الاشياء المتساين المقولات التي هي
الجواهر والاعراض الصادق على جميعها الممكن العام من كليات ابي البقاء الكفوي
(فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره تفصيل لبره والذلة قرئ
بره بالضم وقرأ هشام باسكان الهاء ولعل حسنة الكافر وسيرة المجتنب عن الكبائر
تؤثران في نقص الثواب والعقاب وقيل الآية مشروطة بعدم الاحباط والمغفرة
او من الاولى خصوصية بالسعداء والثانية بالاشقياء لقوله اشتاتا والذرة النملة
الصغيرة والهباء (من البيضاء) عليه الرحمة) قوله ولعل حسنة الكافر الخ وقد ورد
في الاحاديث ما يؤيده كما هو مشهور في حديث ابي طالب وفي الانتصاف كون
حسنات الكافر لا يثاب عليها ولا ينعم بها صحيح واما تخفيف العذاب بسببها فغير
منكر وقد ورد في الاحاديث العجيبة فقد ورد ان حاتم يخفف الله عنه لكرمه لكنه
قيل على المصنف انه نسي ما قدمه في تفسير قوله تعالى وقد مننا الى ما علموا من عمل
فعلنا هباء منثورا وفي تفسير قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار
وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون وهو المصريح به عن قوله فلا يخفف عنهم
العذاب وبه صرح المصنف ايضا لان اعمال الكفرة محبطة قال في شرح المقاصد
بالاجماع بخلاف اصحاب الكبائر اذا لم يتوبوا فان الخلاف في احباط علمهم بين اهل
السنة والمعتزلة معروف قلت يرد عليه ان الكفار محاطون بالكليف في المعاملات
والجنائات انما اثارا خلت في غير هاء ولا شك انه لا معنى للخطاب بها الا عقاب تاركها
ونواب فاعلمها واقفه للتخفيف فكيف يدعي الاجماع على الاحباط بالكيفية وهو مخالف
لما صرح به في سبب نزول هذه الآية والذي يلوح للخطر بعد استكشاف
سائر الدفاتر ان الكفار يعذبون على الكفر بحسب مراتبه فليس عذاب ابي طالب
كعذاب ابي جهل ولا عذاب المعتلة كعذاب اهل الكتاب كانه تضييع الحكمة
والعدل الا لهي ويعذب على المعاصي غير الكفر ايضا وقد صرح به الامام في سورة
الفرقان مفصلا عند قوله تعالى بضاعف له العذاب اي عذاب الكفر والمعصية لقوله

تعالى زدناهم عذابا فوق العذاب بما كانوا يفسدون فما يقابل الكفر من العذاب
لا يخفف لانه لا يغفر ان يشرك به اي يكفر به وما في مقابلة غيره قد يخفف بالحسنات
ومعنى الاحباط المجمع عليه انها لا تنجم من العذاب المخلد كاعمال غيرهم وهذا
معنى كونه سرايا وهباء وما في التبصرة وشرح المشارق وفيه دليل على ان اعمال
الكفرة الحسنات التي لا يشترط فيها الايمان كاتجاء الغريق واطفاء الحريق واطعام
ابن السبيل يجزى عليها في الدنيا ولا يدخر لهم في الآخرة كالمؤمنين بالاجماع
للتصريح به في الاحاديث فان عمل في كفره حسنات ثم اسلم اختلف فيه هل يثاب عليها
في الآخرة او لا بناء على اشتراط الايمان في الاعتداد بالاعمال وعدم احباطها هل
هو بمعنى وجود الايمان عند العمل او وجوده ولو بعد لقوله عليه السلام في الحديث
اسلمت على ما سلف لك من خير غير مسلم ودعوى الاجماع فيه غير صحيحة لان وقوع
جرائهم في الدنيا دون الآخرة كالمؤمنين لان ما في الدنيا كونه السيد العبد المطيع له
وتعبد به بلوازمه بخلاف عبده العاصي فلا يلزمه ذلك بمقتضى الفضل والكرام
مذهب لبعضهم وذهب آخرون الى الجزاء بالتخفيف وقال الكرماني ان التخفيف
واقع لكنه ليس بسبب علمهم بل لا مر آخر كشفاة النبي صلى الله عليه وسلم ورجائه
وقال الزركشي من انواع الشفاعة التخفيف عن ابي لهب لسروره ولادة النبي صلى
الله عليه وسلم واعتاقه لثوية جاريته حين بشرته بذلك فاحفظه فانك لا تجد في غير
ذلك الكتاب ولذا رخصنا له عسان البيان وبه سقط ما ورد على المصنف من مناقض
كلاميه فتدبر قوله وقيل الآية مشروطة الخ لما كان الاول جوابا عما قيل انه كيف
يرى كل احد جزاء ذرات الاعمال بخيرها وشرها واعمال الكفرة محبطة وساعات
المؤمنين منها ما يغفر وهذا يناقض الكلية المذكورة دفعة او الاحباط بالنسبة للثواب
والنعم بالنسبة للتخفيف فالمراد برقية جزاء السيئة ظمورا استحقاقا وان لم يقع
وعلى هذا العموم غير مقصود لان قيمة مقدراتك لظهوره والعلم به من آيات الخ
فالتقدير من يعمل مثقال ذرة شرا يره ان لم يغفر او الموصول الاول عبارة عن السعداء
والثاني عن الاشقياء فلا يناقض ما ذكرنا ايضا ومترضة لانه خلاف الظاهر لا لما قيل من
انه لا يثاب مذهب اهل الحق لانه لم يصرح بان الاحباط لاصحاب الكبائر
حتى يناقض المذهب الحق لجواز ارادة الكفار بقرينة السياق ختم قوله لقوله
اشتاتا الظاهر انه لا تعليل لكون المراد من الاولى السعداء وبالثانية الاشقياء فان
الاشتباه فيسبب ما تحمله فريق في الجنة وفريق في السعير فالظاهر ان يرجع كل فقرة
لفرقة ليطلق الفصل الجمل ولان اعادة من يقتضي التغاير الحقيقي وقيل انه تعليل
لقوله تفصيل من حاشية المولى الشهاب روجه الله قال الامام غير الدين الرازي روجه
الله في اول تفسير سورة الفلق مانعه سمعت بعض العارفين انه فسر هاتين السورتين

على وجه عجيب فقال انه سبحانه وتعالى لما شرح امر الانسية في سورة الاخلاص
ذكر هذه السورة عقيبها في شرح مخلوقاته فقال الاول اعدو ذرب الفلق وذلك
لان ظلمات العدم غير متناهية والحق سبحانه هو الذي خلق تلك الظلمات بنور
التسكين والابحاد والابداع فلهذا قال قل اعدو ذرب الفلق ثم قال من شر
ما خلق والوجه فيه ان عالم الممكنات على قسمين عالم الامر وعالم الخلق على ما قال ألا
له الخلق والامر وعالم الامر كله خيرات محضة بريئة عن الشرور والافات اما عالم الخلق
وهو عالم الاجسام والجسمانيات فالشر لا يحصل الا فيه وانما يسمى عالم الاجسام
والجسمانيات بعالم الخلق لان الخلق هو التقدير والمقدار من لواحق الجسم فلما كان
الامر كذلك لا يبرم قال قل اعدو ذرب الفلق الذي خلق ظلمات بحر العدم بنور
الابحاد والابداع من الشرور الواقعة في عالم الخلق فهو عالم الاجسام والجسمانيات
ثم من الظاهر ان الاجسام اما اثيرة واما عنصرية والاجسام الاثيرة خيرة لانها
بريئة عن الاختلال والقطور على ما قال تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
فارجع البصر هل ترى من فطور واما العنصريات فهي اما جمادات او نباتات
او حيوانات اما الجمادات فهي خالية عن جميع القوى النفسانية والظلمة فيها خالصة
والانوار عنها بالكلية زائلة وهي المراد من قوله ومن شر خاسق اذا وقب
واما النباتات فالقوة الغاذية النامية هي التي تزيد في الطول والعرض والعمق معا
فهذه هي القوة النباتية كانت تفت في العقد وهو المراد من قوله ومن شر النفاثات
في العقد الثلاث واما الحيوانات فالقوى الحيوانية هي الحواس الظاهرة والحواس
الباطنة والشهوة والغضب وكلها تمنع الروح الانسانية عن الانصباب الى عالم
الغيب والاشتغال بقدر جلال الله تعالى وهو المراد من قوله ومن شر حاسد
اذا حسد ثم انه لم يبق من السفليات بعد هذه المراتب سوى النفس الانسانية وهي
المستعينة فلا يكون مستغاد منها فلا يبرم قطع هذه السورة وذكر بعدها
في سورة الناس مراتب درجات النفس الانسانية في الترقى وذلك لانها باصل
فطرتها مستعدة لان تنفس بعرفة الله ومحبة الانها تكون في اول الامر خالية
عن المعارف بالكلية ثم انها تحصل فيها في المرتبة الثانية علوم اولية بديهية يمكن
التوصل بها الى استعمال المجهولات الفكرية ثم في آخر الامر تستخرج تلك المجهولات
الفكرية من القوة الى الفعل فقوله تعالى قل اعدو ذرب الناس اشارة الى المرتبة الاولى
من مراتب النفس الانسانية وهي حالة كونها خالية عن جميع العلوم
البديهية والكسبية وذلك لان النفس في تلك المرتبة تحتاج الى سرى يربها ويرزها
بتلك المعارف البديهية والكسبية ثم في المرتبة الثانية وهي عند حصول هذه العلوم
البديهية تحصل لها ملكة الانتقال منها الى استعمال المجهولات الفكرية وهو المراد

من قوله ملك الناس ثم في المرتبة الثالثة وهي عند خروج تلك العلوم الفكرية من القوة
الى الفعل يحصل السكال التام للنفس وهو المراد من قوله اله الناس فكان الحق سبحانه
سمى نفسه بحسب كل مرتبة من مراتب النفس الانسانية بما يليق بتلك المرتبة ثم قال
من شر الوسواس الخناس والمراد منه القوة الوهمية والسبب في اطلاق اسم الخناس
على الوهم ان العقل والوهم قد يتساعدان على تسليم بعض المقدمات ثم اذا آل الامر
الى النتيجة فالعقل يساعد على النتيجة والوهم يحسن ويرجع ويمتنع عن تسليم النتيجة
فلهذا السبب سمي الوهم بالخناس ثم بين سبحانه وتعالى ان ضرر هذا الخناس عظيم على
العقل وانه فلما ينك احد منته فكانه تعالى بين في هذه السورة مراتب الارواح
البشرية ونبه على عددها ونبه على ما يقع به الامتياز بين العقل والوهم وهناك آخر
درجات مراتب الانسانية فلا يبرم وقع ختم الكتاب الكريم والفرقان العظيم عليه انتهى
ما نقله عن بعض العارفين ومراد الامام به الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا وقد رابت
تفسيره لهاتين السورتين وسورة الاخلاص في اقل من مقدار كراس وخلاصة ما يتعلق
بالسورتين ما ذكره الامام هنا ثم قال في تفسير سورة الفلق عند تفسير قوله تعالى من شر
ما خلق المسئلة الثانية طعن بعض الملاحدة في قوله قل اعدو ذرب الفلق من شر
ما خلق من وجوه احدها ان المستعاذ منه هل هو واقع بقضاء الله تعالى وقدره ام لا
فان كان الاول فكيف امر ان يستعذ بالله منه وذلك لان ما قضى الله به وقدره فهو
واقع فكانه تعالى يقول الشئ الذي قضيت بوقوعه فهو لا بد واقع فاستعذ بالله منه حتى
لا وقع وان لم يكن بقضائه وقدره فذلك قدح في ملك الله وملكوته وثانيه ان المستعاذ
منه ان كان معلوم الوقوع فلا دفع له فلا فائدة في الاستعاذة منه وان كان معلوم
الا وقوع فلا حاجة الى الاستعاذة منه وثالثه ان المستعاذ منه ان كان فيه مضلة
فكيف رغب المكلف في طلب دفعه ومنعه وان كان فيه مضلة فكيف خلقه وقدره
واعلم ان الجواب عن امثال هذه الشبهات انه لا يسأل عما يقع وقد تكرر هذا الكلام
في هذا الكتاب انتهى الى هنا من التفسير الكبير (قوله تعالى الذي يوسوس في صدور
الناس معناه ان الخناس وهو القوة المخيلة انما يوسوس في الصدور التي هي المطية
الاولى للنفس لما ثبت ان المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب بوا سطرته تنبعث
القوى الى سائر الاعضاء فتأثير الوسوسة اولا في الصدر ثم قال تعالى من الجنة والناس
الجنة هو الاستتار والناس هو الاستئناس فالامور المستترة هي الحواس الباطنة
والمستأنسة هي الحواس الظاهرة هذا هو الذي يبلغ اليه العقل في هاتين السورتين
والله اعلم بحقائق كلامه وغاية اسراره واشارته من اصل تفسير ابى علي بن سينا
(الاشترالك) هو ما لفظي او معنوي فاللفظي عبارة عن الذي وضع لمعان متعددة
كالعين والمعنوي عبارة عن الذي كان موجودا في محال متعددة كالحيوان والحاصل

ان المعنوي يكفي فيه الوضع الواحد دون اللفظي لانه يقتضي الاوضاع المتعددة واللفظ المشترك بين معنيين قد يطلق على احدهما ولا نزاع في صحته وفي كونه بطريق الحقيقة وقد يطلق ويراد به احد المعنيين لاعلى التعيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا او ذلك وقد اشير في المفتاح بان ذلك حقيقة المشتركة عند التجرد عن القرآن وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به كل واحد من معنيين بحيث يفيدان كلاهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وهذا محل الخلاف وقد يطلق اطلاقا واحدا ويراد به مجموع معنيين من حيث هو المجموع المركب منهما بحيث لا يفيدان كلاهما مناط الحكم والفرق بينه وبين الثالث كالفريق بين الكل الافرادى والكل الجموعى وهو مشهور بوضعه يصح كل افراد يرفع هذا الجبر ولا يصح كل فرد وهذا الرابع ليس من محل النزاع في شئ اذ لا نزاع في امتناعه حقيقة ولا في جواز مجاز ان وجدت علاقة صحيحة قال بعض المحققين يجري العموم في المشترك المعنوي بلا خلاف ولا يجري في اللفظي فان الاشتراك المعنوي بان يكون اللفظ موضوعا لمعنى ينحل ذلك المعنى باشيء مختلفا كاسم الحيوان يتناول الانسان والفرس وغيرهما بالمعنى العام وهو المتحرك بالارادة وكاسم الشئ يتناول البياض والسواد وغيرهما بالمعنى اللونية والاشتراك اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحتها قصدا كاسم انقر والعين والمشتراك في اصطلاح الفقهاء اللفظ فانه مشترك فيه والمعنى مشترك والاعيان واما المشترك المعنوي وهو ان يكون المعنى مشتركا فيه فليس باصطلاح الفقهاء ولا يشترط في ثبوت الاشتراك في لفظ نقل اهل اللغة انه مشترك بل يشترط تقاطعهم انه مستعمل في معنيين او اكثر واذا ثبت ذلك بنقلهم فحينئذ نسميه مشتركا باصطلاحنا ورجحان بعض وجوه المشترك قد يكون بواسطة التأمل في صيغته وقد يكون بالتأمل في سياقه وقد يكون بالتأمل في غيره واعلم ان الشافعي رحمه الله قال يجوز ان يراد من المشترك كلا معنيين عند التجرد عن القرآن ولا يحمل عنده على احدهما الا بقرينة ومحل النزاع ارادة كل واحد من معنيين على ان يكون مرادا ومناط الحكم واما ارادة كليهما فغير جائز اتفاقا وعند ابى حنيفة رحمه الله لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد لانه اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل واحد من المعنيين ويمنع كون الصلاة في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي مشتركة بين الرجة والاستغفار لانه لم يثبت عن اهل اللغة بل هي حقيقة في الدعاء ولان سياق الآية ايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي فلا بد من اتجاها معنى الصلاة في الجميع سواء كان معنى حقيقيا او معنويا مجازيا اما الحقيقة في الدعاء فالمراد ان يدعوا ذاته باصطلاح

الخبر الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرجة فن قال ان الصلاة من الله الرجة اراد هذا المعنى لان الصلاة وضعت للرجة واما المجازي فكأرادة الخبر ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام والاشتراك لا يكون الا باللفظة المشتركة والتوهم يكون بها وبغيرها من تحريف وتبديل والايضاح يصح كون في المعاني خاصة وهذا نوع اشتراك اللفظ واشتراك التكرات مقصود بوضع الواضع في كل معنى غير معين واشتراك المعارف في الاعلام اتفاقا في غير مقصود بالوضع والاشتراك في البدع ثلاثة اقسام قسمان منها من العيوب والسرقات وقسم من المحاسن وهو ان يأتي الناظم في بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكا اصليا او فرعيا فيسبق ذهن السامع الى المعنى الذي لم يرده الناظم فيأتي في آخر البيت بما يؤثر كدان المقصود غير ما توهمه السامع كقوله

شيب الفارق يروى الضرب من دمهم ذوا ثوب البيض يبيض الهند لا الله
فلولا يبيض الهند لسبق ذهن السامع الى انه يريد يبيض الله لقوله شيب الفارق من
كليات ابى البقاء الكفوى رحمه الله (قصة رتن الهندي) ذكر في اوائل الثالث الاخير من
التفحات ان هذا الشيخ يعنى الشيخ رضى الدين على لالا الغزنوى سافرا الى الهند
وصحب ابا الرضى رتبا واعطاه رتن مشطازعم انه مشط رسول الله صلى الله عليه وسلم
فذكر في التفحات ايضا ان هذا المشط كان عند علاء الدولة السجاني كانه وصل اليه من
هذا الشيخ وان علاء الدولة لقيه في خرقة واف الخرقه في ورقة وكتب على الورقة بخطه
هذا المشط من امشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصل الى هذا الضعيف من
صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه الخرقه وصلت من ابى الرضى رتن الى هذا
الضعيف وذكر ايضا ان علاء الدولة كتب بخطه انه يقال ان ذلك كان امانة من الرسول
صلى الله عليه وسلم ليصل الى الشيخ رضى الدين انتهى كلام التفحات وفيه نظر
وكلام طويل يظهر لمن تتبع كلام صاحب القاموس في لفظ رتن وفيه رمز يعرفه من
يعرفه فله ان اطقت والسلام (من الكشكول ليهاء الدين العلمى) اقول قال صاحب
القاموس في مادة رتن ورتن محركة ابن كربال بن رتن التبريزى قيل انه ليس بصحابي
وانما هو كذاب ظهر بالهند بعد السجاني فادعى الصبغة وصدق وروى احاديث
صنعها من اصحاب اصحابه انتهى ولعل الرمز فيه ان صاحب القاموس من مصدقيه
لما انه سلف صيغة التمريض على النبي لاعلى الاثبات واثبت له اصحاب اصحاب رواة
احاديث وادعى انه سمعها منهم وهذا ما خطر لي من الرمز فتفكر فلعان تجد رمزا
آخرو تفصيل هذه القصة زدا وقبولا فيما بين اهل الحديث مذكور في موضوعات
ابن العراني وفي كلامه اشارة الى ما اشترنا اليه من ان صاحب القاموس مجر
الدين الغير وزاباذى من جملة من يؤيد صحة هذه الرواية فان اردت التفصيل فعليك

بمراجعة هذا الكتاب (كتبه الفقير محمد زاغب الوزير) قال الامام الرازي في آخر تفسير
 الفاشحة الشريفة القسم الثاني في تفسير مجموع هذه السورة وفيه مسائل المسئلة
 الاولى اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم الآخرة عالم الصفا فالآخرة بالنسبة الى
 الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالحسم بالنسبة الى الظل وكل ما في الدنيا
 فلا بد له في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا لكان كالسراب الباطل والخيال العاطل
 وكل ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا لكان كشجر بلا ثمر ودلول
 بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور
 ولا شك ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد ان يكون فيها واحد هو
 اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيها
 كما قال تعالى ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا
 من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه
 في هذا العالم تحت طاعته وامره فالطاع الاول هو المطاع في عالم الروحانيات والمطاع
 الثاني هو المطاع في عالم الجسمانيات كالظل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم
 الروحانيات وكلاثر وجب ان يكون بين هذين المطاعين مقابلة ومقارنة ومجانسة
 فالطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر
 هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشرى بهما يتم امر السعادات في الدنيا
 والآخرة واذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشرى انما يظهر في الدعوة الى الله
 تعالى وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى في فاتحة سورة البقرة
 وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله الاية ويندرج في احكام الرسول قوله لا نفرق بين
 احد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية ثم ذكر بعدها
 ما يتعلق بمعرفة العبودية وهو مبني على امرين احدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ
 هو قوله وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله تعالى
 واما الكمال فهو التوكل على الله تعالى والاتجاه اليه بالكلية وهو قوله غفرانك
 ربنا وهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية الى الاتجاه بالكلية
 الى الله وطلب الرحمة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة
 المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين لم يبق بعد ذلك
 الا الذهاب الى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد
 من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلاث المبدأ والوسط والغاية
 (اما المبدأ فانهما كمال معرفته بمعرفة امور اربعة وهي معرفة الله والملائكة والرسول
 والكتب) واما الوسط فانهما كمال معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا وهو نصيب
 عالم الاجساد وغفرانك ربنا وهو نصيب عالم الارواح واما الغاية فهي انما تتم بامر

واحد وهو قوله واليك المصير فابتدأ الامر اربعة وفي الوسط صارتين وفي النهاية
 صاروا واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرد عنها سبع مراتب في الدعاء
 والمضارع فاولها قوله لا تؤاخذنا ان ذنبنا او اخطانا او ضد النسيان والذكر كما قال
 تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله واذكروا ربك اذا نسيت وهذا الذكر
 انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا
 كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصرار والاضمار والثقل بوجوب الحمد وذلك
 انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تجعلنا مالا ياتيك
 لنسائه وذلك اشارة الى كمال رحته وذلك قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله واعف عنا
 لانك انت المالك للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله ملك يوم الدين وخامسها
 قوله تعالى واغفر لنا لاننا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك
 نعبد واياك نستعين وسادسها قوله تعالى وارحنا لاننا طلبنا الهداية منك وهو قوله
 اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين
 وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب السبع المذكورة
 في آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في عالم
 الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر
 فوقع التعبير عن ابواب الفاتحة فنقرأها في صلواته سعدت هذه الانوار من المظهر
 الى المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهده صلى الله عليه وسلم من المصدر الى المظهر
 فلهذا السبب قال عليه السلام الصلاة معراج المؤمن (المسئلة الثانية في مداخل
 الشيطان) اعلم ان المداخل التي باقى الشيطان من قبلها في الاصل ثلاثة الشهوة
 والغضب والهوى فالشهوة بهيمة والغضب سبعة والهوى شيطانية فالشهوة آفة
 لكن الغضب اعظم منها فقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء المراد آثار الشهوة
 وقوله والمذكر المراد منه آثار الغضب وقوله والبغى المراد منه آثار الهوى فبالشهوة
 يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما للغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة
 جلال الله تعالى ولهذا قال عليه السلام الظلم ثلاثة فظلم لا يفقر وظلم لا يترك وظلم
 عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يفقر هو الشرك بالله والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد
 بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان لنفسه فغنى الظلم الذي
 لا يفقر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي عسى الله
 ان يتركه هو الشهوة ثم لما اتت الحاجج بالحزص والخل نتيجة الشهوة والحب والكبر نتيجة
 الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بنى آدم تولد منها
 سبع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص
 المذمومة ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله ومن شر

حاسدا إذا حسد كما ختم مجامع الجبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله يوسف
 في صدور الناس الآية فليس في بني آدم شر من الحسد كما أنه ليس في الشيطان
 شر من الوسوسة بل قيل الحاسد شر من ابليس لأن ابليس روى أنه أتى باب
 فرعون فصرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت
 فلما دخل قال فرعون اتعرف في الأرض اشربي ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد
 وقعت في هذه المحنة وإذا عرفت هذه فنقول أصول الأخلاق القبيحة هي تلك
 الثلاثة والاولاد والتأنيج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله سورة الفاتحة
 وهي سبع آيات تحسم هذه الافات السبع وايضا اصل سورة الفاتحة هو التسمية
 وفيها الاسماء الثلاثة وهي في مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء
 الثلاثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الثلاثة الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة
 في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرءان كانتايج والشعب من الفاتحة
 وكذا جميع الاخلاق الذميمة كانتايج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرءان كله
 كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان الامهات الثلاث فنقول ان من عرف الله
 وعرف انه لا اله الا الله تعالى ساعد عنه الشيطان والهوى لأن الهوى اله سوى الله
 يعبد بدليل قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه وقال تعالى لموسى عليه السلام
 يا موسى خالف هو والنفاني ما خلقت خلقا فانا نعرفى في ملكي الا الهوى ومن عرف
 انه رحن لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية للرحمن لقوله تعالى الملك
 يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم يجب ان يتشبه به في كونه رحيمًا وإذا صار
 رحيمًا لم يظلم نفسه ولم يظلمها بالافعال البهيمة واما الاولاد السبعة فهي في مقابلة
 الآيات السبع وقبل ان نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر حقيقة اخرى وهي انه
 تعالى ذكر تلك الاسماء الثلاثة في التسمية وفي نفس السورة وذكر معها اسمين آخرين
 وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم لقوله تعالى سلام قولاً من رب رحيم
 والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت من هذه الاسماء
 الثلاثة الرب والمالك الاله فلم يبق السبب ختم الله آخر سورة القرءان عليها والتقرير
 كأنه قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة قتل اعوذ برب الناس وان اتاك من قبل
 الغضب قتل ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى قتل اله الناس ونرجع الى بيان
 معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله واكتفى بالحاصل فزال
 شهوته ومن عرف انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبجمله فيما وجد فاندفع عنه
 آفة الشهوة وولديه هذه الآية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه رحن
 الرحيم زال غضبه ومن قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وبجبه بالثاني
 فاندفعت عنه آفة الغضب بولديه وإذا قال اهتدنا الصراط المستقيم اندفع عنه

شيطان الهوى وإذا قال صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته
 وإذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته ثبت ان هذه الآيات
 السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة السبعة (المسئلة الثالثة في تقرير
 ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ
 والوسط والمعاد) اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات الصانع المختار وتقريره
 ان المعتمد في اثبات الصانع في القرءان هو الاستدلال بخلق الانسان على ذلك
 لا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال رب الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي
 خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه
 ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في اول البقرة يا ايها
 الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول
 ما انزله على محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك الذي خلق الانسان من علق
 فهذه الآيات الست تدل على انه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع
 وإذا تأملت في القرءان وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان
 هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام عظيم فهذه الحالة من
 حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انها تنفع عظيم وصل من الله الى
 العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجهه والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه
 انعاما كان يستحق الحمد وحدث بن الانسان ايضا كذلك وذلك ان تولد الاعضاء
 المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد
 الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدث هذه الاعضاء يدل على
 وجود صانع عالم بالعلوم قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق
 هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لنا فنعنا ومنى كان الامر كذلك كان
 مستحقا للحمد والثناء فنقوله الحمد لله رب العالمين يدل على وجود الصانع وعلى علمه
 وقدرته ورحمته وبكال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم وكان قوله
 الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله
 واحد وان كل العالمين ملكه وملكه واپس في العالم مالك سواء ولا معبود غيره واما قوله
 الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة
 والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل
 على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تميز
 المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للظالمين من الظالمين ولولم يحصل هذا
 البعث لقدح ذلك في كونه رحيمًا اذ اعرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل
 على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل

على رجليه في الدنيا والاخرة وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال حكمته ورحمته
بسبب خلق الدار الاخرة والى هم ناس ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية اما قوله اياك
نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية
وهي محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والاثار المتفرعة على تلك الاعمال
اما الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة واليه الاشارة
بقوله اياك نعبد والثاني علمه بانه لا يمكنه الايمان بها الا باعانة الله تعالى واليه الاشارة
بقوله واياك نستعين وهما ينفتح البحر الواسع في الخير والقدر واما الاثار المتفرعة على
تلك الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا
الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلاث طوائف الطائفة الاولى الكاملون المحقون
الخاصون وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته واخيرا لاجل العمل به واليه الاشارة
بقوله انعمت عليهم والطائفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة
المؤمنون واليه الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة الثالثة الذين اخلوا
بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليه الاشارة بقوله ولا الضالين اذا
عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما
ان يجتهد في تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال الثاني ان تصل اليه بمحصلات
المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله
صراط الذين انعمت عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب ان يكون
اقتداره بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة
وتبرأ من ان يكون اقتداره بالطائفة الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم المغضوب
عليهم وبالطائفة الذين اخلوا بالعقائد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند
الوقوف على ما خصناه يظهر ان هذه السورة بما معناه جميع المقامات العظيمة
في معرفة الربوبية ومعرفة العبودية انتهى رحمه الله (ولقد كررنا بنى آدم
وجعلناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا
تفضيلا) قيل في تكرمة ابن آدم كرمه الله بالعقل والنطق والتمييز والخط والصورة
الحسنة والقامة المعتدلة وتدبير امر المعاش والمعاد وقيل بتسليطهم على
ما في الارض وتسخيرهم لهم وقيل كل شيء ياكل بفيه الا ابن آدم وعن الرشيد
انه احضر طعاما فدعا بالملاعق وعند ابو يوسف فقال له جاء في تفسير جلد ابن عباس
قوله تعالى ولقد كررنا بنى آدم جعلناهم اصابع باكلون بها فاحضرت الملاعق
فردها واكل باصابعه على كثير ممن خلقنا هو ما سوى الملائكة عليهم السلام وحسب
بنى آدم تفضيلا ان ترفع عليهم الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند الله منزلتهم والعجب من
الجبلة كيف عكسوا في كل شيء وكابروا حتى جسرهم عادة المكابرة على العظمة التي

هي تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما جعلوا تفضيل الله امرهم وتكثيره مع
تعزيز ذكرهم وعواوا ابن اسكنهم واتي قريهم وكيف نزلهم من اليبانة منزلة اليانة
من اهمهم ثم جرحهم فرط التعصب عليهم الى ان لقنوا اقوالا واختبارا منها قالت
الملائكة ربنا انك اعطيت بنى آدم الدنيا باكلون منها في عتدهم ولم تعطنا ذلك
فاعطنا في الاخرة فقال وطريق وجلاي لا اجد في ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له
كن فكان وروى عن ابي هريرة انه قال المؤمن اكرم على الله من الملائكة الذين عنده
ومن اوتسكاهم انهم قسروا كثيرا بمعنى جميع في هذه الآية وخذوا حتى سلبوا الذوق
فلم يحسوا بشاعة قولهم وفضلناهم على جميع من خلقنا اي جماعه من خلقنا على ان
معنى قولهم على جميع من خلقنا اشبهى حلوة لهم وافدى لغيرهم ولكنهم لا يشعرون
فانظر الى قبحهم ونسبهم بالتأويلات البعيدة في عداوة الملا الا على كان جبريل
عليه السلام غاظمهم حين اهلك مدائن قوم لوط فذلك الخبيثة لا تفصل عن قلوبهم
(من المكشاف تجاوز الله عن مولفه حيث تجاوز واحد الانصاف)
وفضلناهم على كثير من خلقنا تفضيلا بالقلبة والامتيلا او بالشرف والكرامة
والمستثنى جنس الملائكة او الخواص منهم ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم
تفضيل بعض افراده والمسئلة موضع نظر وقد اقول الكثير بالكل وفيه تعسف (من
انوار التنزيل للبيضاوي رحمه الله) قوله والمستثنى جنس الملائكة عليهم السلام الخ
المراد بالاستثناء معناه اللغوي وهو الاخراج بما يقتضيه مفهوم تخصيص الكثير
بالذكر فانه يقتضي ان غيرهم لم يفضل عليه والالم يكن للتخصيص وجه والمراد
بالملائكة ههنا اما جنسهم او الخواص منهم على المذهبين المذكورين
في الاصول اذ لم يذهب احد الى انهم الجن او غيرهم قوله ولا يلزم من عدم تفضيل
الجنس الخ جواب لسؤال واعتراض على الزمخشري كغيره عن قال ان ظاهر الآية
يدل على تفضيل الملك على البشر وهو مخالف للمشهور ومن مذهب اهل السنة قد دفعه
بان تفضيل جنس على جنس آخر لا يقتضي تفضيل كل فرد منه على كل فرد من الآخر
فالمراد بالجنس في كلامه الاستغراق اي اللزوم من النظم عدم تفضيل جنس البشر
بمعنى كل فرد فرد منه على جنس الملك اذ بنوا آدم عام وليست اضافته للعمد فكذلك
ضعفه او على الخواص منهم فلا ينافي ذلك تفضيل بعض افراد البشر على كل الملك
او على بعضه على المذهبين في المسئلة ثم المسئلة تختلف فيما بين اهل السنة
فمنهم من ذهب الى تفضيل الملائكة عليهم الصلاة والسلام مطلقا ونقل
عن ابن عباس رضي الله عنهما واختاره الزجاج ومنهم من فصل فقال الرسل
من البشر افضل مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة
ثم عموم الملائكة على عموم البشر وعليه اكثر الخنفية والاشعرية ومنهم من عم تفضيل

الكامل من نوع الانسان تبين كان اوليا ومنهم من فصل للكرويين من الملائكة
مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم البشر على عموم الملائكة واليه ذهب
الرازي والغزالي قوله والمسئلة موضع نظير مراده ما ذكر في الكشف من ان هذه
المسئلة لا تستند الى دليل قطعي ولا يتخلو دليل من ادلتها عن الطعن ولذلك يفضل
احد من اصحاب الاقوال فيها ولم ينسب الى بدعة لعدم اخلاصه بتعظيم القرين قوله
وقد اولى الكثير باليسكن كماله القليل يكون بمعنى المعلوم وفيه نعيم لانه لم يرد
في القرين ان ولا في كلام الصالحين هذا المعنى وعلى تسليحه لا فائدة ذكره حيث قد قيل
لكن المصنف رحمه الله في هذا الرخصي مع انه قيل انه في الاكثر في قوله تعالى
وما ينع اكثرهم الاطبا بالجمع فكانه اراد انه تعسف هنا لان من التبعيضية تبادي
على خلافه وكونه عيسانية خلاف الظاهر واذا كان التفضيل في الغلبة والاستيلاء
لا يكون حليلا على المدعى لان التفضيل المختلف فيه كونهم اقرب منزلة عند الله واكثر
قوابل (من حاشية المولى المشهاب الخفاجي) وتفصيل هذه المسئلة بادلتها واجوبتها
واستدلها في التفسير الكبير للامام الرازي في سورة البقرة عند قوله تعالى واذا قلنا
للملائكة اسجدوا لآدم قالوا من اذن لك بذلك فراجع (الدليل) هو المرشد الى المطلوب ويذكر
ويراد به الدال ومنه ياد دليل المقصود من اي هاتين الى ما تروا به سببهم في ذكره ويراد به
العلامة المنصوبة لمعرفة المدلول ومنه معنى المدعى دليل على التلزم اسم الدليل يقع
على كل ما يعرف به المدلول حسبا كان او شرعا قطعيا كان او غير قطعي حتى يسمى
الحسن والعقل والنص والقياس وغير الواحد ونحوه من النصوص كلها دالة والدلالة
كون التي بحيث يفيد الغير على الدال يمكن في الفروع كزاجعة الوهم والفعله بسبب
النحو اخل بالحقائق والدلالة لا تعني من الارشاد والهداية والايصال بالفعل معتبر
في الارشاد لغة دون الدلالة والدلالة تتضمن الاطلاع ولهذا عومل معاملة حيث
يعدى معنى ولم يعمل في الهداية التي يعنىها ذلك بل عومل معاملة ما تروا
مظاهرها وما كان للانسان اختيارا في معنى الدلالة فهو يقع الدال وما لم يكن له
اختيار في ذلك فكسرها مثلا لادلة لادلة الخ لا يرد عنهم وبالفصح اي له اختيار في ذلك
ولما كسرتها فعناء بحيث قد صلا نظير بحجة ليد فيصدر منه كيفما كان
والاستدلال هو تقرير ثبوت الاثر لاثبات المؤثر والتعليل هو تقرير ثبوت المؤثر
لاثبات الاثر والاجتهاد في معرفة اهل العلم تقرير الدليل لاثبات المدلول معناه
تسكين ذلك من الاثر الى المؤثر او بالعكس ومن احد الاخرين الى الاثر والتعريف
الشهور للدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ولا يخفى ان الدليل
والمدلول متضايقان كالاب والابن فيكون متساويين في المعرفة والجهالة
ولا يجوز اخذ احدهما في تعريف الاخر لان المعرفة ينبغي ان يكون للجل والتعريف

الحسن الجامع انه هو الذي يلزم من العلم به العلم او الظن به العلم او الظن بتحقق شيء آخر
واوجهنا للتبيين اي كل واحد دليل كيقال الانسان اما علم او جاهل لا للتشكيك
والتعريف بانه هو الذي يلزم من العلم به العلم بتحقق شيء آخر هو تعريف الدليل القطعي
لا مطلق الدليل الذي هو اعم من ان يكون قطعيا او ظاهريا والدليل عند الاصول
هو ما يمكن التوصل به بصحح النظر الى مطلوب خبري وعند الميراني هو المقدمات
المخصوصة نحو العلم بتغير وكل متغير فهو حادث ثم الدليل اما عقلي محض كما في العلوم
العقلية او مع كسب من العقلي والنقل لان النقل المحض لا يفيد الا بد من صدق القائل
وذلك لا يعلم الا بالعقل والادراك او تسلسل ودلائل الشرع حجة الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والعقليات المحضة كالتلزام والتساق والدوران والثلاثة الاول
نقلية والبقية ان عقليان والدليل القطعي قد يكون عقليا وقد يكون نقليا
كلما تواتر وقول النبي مشافهة من النقليات مما ينقل مشافهة والاجماع والدليل
المراجع ان كان قطعيا كان تقريره ان كان ظاهريا كان تأويله والدليل ان كان من باب
من القطعيات كان تحقق المدلول ايضا قطعيا ويسمى برهاننا وان كان من باب النقليات
او النقليات والظنات كان ثبوت المدلول ظاهريا لان ثبوت المدلول فرع ثبوت الدليل
والفرع لا يكون اقوى من الاصل ويسمى دليل اقتناعا واهارة ولا يتخلو الدليل من
ان يكون على طريق الانتقال من السكبي الى السكبي فيسمى برهاننا او من السكبي
الى البعض فيسمى استقراء او من البعض الى البعض يسمى تمثيلا واسم الدليل يقع
على كل ما يعرف به المدلول واجبة مستحيلة في جميع ما ذكره والبرهان نظير الحجة
وان كان المطلوب تصورا يسمى طريقة معرفة وان كان تصديقا يسمى طريقة دليل
والدليل يشمل القطعي والظني وقد يخص بالقطعي ويسمى الظني امارا وقد يخص
بما يكون الاستدلال فيه من المدلول الى العلة ويسمى هذا برهاننا ايا وعكسه يسمى
برهاننا اليها وهو اول واخبر ثم الدليل السعفي في العرف هو الدليل القطعي المشعور
وفي عرف الفقهاء هو الدليل الشرعي والدلالة السعفية اربعة قطعي الثبوت والدلالة
كالصريح المتواترة فيثبت بها الفرض والحرام القطعي بلا خلاف وقطعي الثبوت
ظني الدلالة كدلائل المتواترة وظني الثبوت قطعي الدلالة كاختصاص الاحاد التي
مفهوماتها قطعية فيثبت بكل منها الفرض الظني والواجب وكراهة التحريم
والحرام على خلاف وظني الثبوت والدلالة كاختصاص احاد مفهومها ظني
فيثبت بها السنة والاحتساب وكراهة التنزيه والتحريم على خلاف والدليل القطعي
معينان احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كحكم الكتاب ومتواتر السنة والاجماع
وبه يثبت الفرض القطعي ويقال له الواجب وثانيهما ما يقطع الاحتمال الناشئ عن
دليل هو وقد وضع كالمقاس والظاهر والشهور ويسمى بالظني اللازم العمل

في اعتقاد المجتمع وهو نوعان ما يطل بتركه العمل وهو دون القطعي ويسمى
بالفرض الظني كقصد المسح وما يفسد به وهو دون الفرض فوق السنة ويسمى بالواجب
والفرض العملي كدعاء الوتر واختلاف العقلاء في ان التمسك بالدلائل العقلية هل يفيد
اليقين ام لا فقال قوم لا يفيد اليقين البتة لاحتمال التقلبات للنقل والمجاز والاشتراك
والخذف والاضمار والتخصيص والنسخ وخطأ الرواة في نقل معاني المقررات
والتمسك بالاعراب والتقديم والتأخير وكل واحدة منها ظنية فما توقف عليها
فهم وظن بخلاف العقلية نعم ربما اختلفت بالدلائل العقلية امور يعرف وجودها
بالاخبار المواترة تلك الامور تنفي هذه الاحتمالات فحينئذ تفيد اليقين فالكلام على
الاطلاق ليس بصحيح ولا يثبت بالدليل العقلي ما يتوقف عليه كوجود الصانع وعلمه
وقدرته ونسبته للرسول حذر الدور كما لا يثبت بالدليل العقلي ما لا يتبع اثباته ونفيه عقلا
كاكثر التكليفات ومقادير الثواب والعقاب واحوال الجنة والنار وما داهذين
القسمين كوحداية الصانع وحدوث العالم يثبت بهما واذا تعارض العقل والنقل
يوثق العقل ولوربح النقل وقدح في العقل يلزم القدح فيما يتوقف على العقل وهو
النقل فيلزم القدح في النقل ويكتفي في المقام الخطابي بالظن ويقنع بظن انه افاده
واما المقام الاستدلالي فهو ما يطلب فيه ما افاده الخطاب سواء كان المقام بما يمكن
ان يقام عليه البرهان او يكون من الظنون والدليل الذي يكون دليلا على اثبات
المطلوب ومع ذلك يكون دافعا للدليل الذي عليه تعويل الخصم هو النهاية
في الحسن والكمال وليس كذلك الدليل الذي يكون محتال الحكم الا انه لا يكون دافعا
لمعارضة الخصم (الى هنا ملخص ما من تعريفات ابي البقاء الكفوي عليه الرحمة) قوله
تعالى وتنزل من القرء ان ما هو شفاء ورجة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا
واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى بجانبه واذا امسه الشركان يؤسأقل كل يعمل
على شاكلته فربكم اعلم بمن اهدى سبيلا اعلم انه تعالى لما اطلب في شرح الاهيات
والنبوات والحشر والبعث واثبات القضاء والقدر ثم اتبعه بالامر بالصلاة ونبه على
ما فيها من الاسرار واتخاذ كل ذلك في القرء ان اتبعه ببيان كون القرء ان شفاء ورجة
فقال وتنزل من القرء ان ما هو شفاء ورجة وله فظة من هم تالست للتبعيض بل هي
الجنس كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان والمعنى وتنزل من هذا الجنس
الذي هو قرء ان ما هو شفاء لجميع القرء ان شفاء للمؤمنين واعلم ان القرء ان شفاء من
الامراض الروحانية وشفاء ايضا من الامراض الجسمانية اما كونه شفاء من
الامراض الروحانية فظاهر وذلك لان المرض الروحاني نوعان الاعتقادات الباطلة
والاخلاق المذمومة اما الاعتقادات الباطلة فاشدها فسادا ما كانت في الالهييات
والنبوات والمعاد والقدر والقضاء والقرء ان كتاب مستعمل على دلائل المذهب الحق

في هذه المطالب وابطال المذاهب الباطلة فيها ولما كان اقوى الامراض الروحانية
هو الخطأ في هذه المطالب والقرء ان مستعمل على الدلائل الكاشفة عما في هذه المذاهب
العاطلة من العيوب الباطلة لا جرم كان القرء ان شفاء من هذا النوع من المرض
الروحاني واما الاخلاق المذمومة فالقرء ان مستعمل على تفصيلها وتعريف ما فيها من
المقاسد والارشاد الى الاخلاق الفاضلة والاعمال المحمودة فكان القرء ان شفاء من
هذا النوع من المرض فثبت ان القرء ان شفاء من جميع الامراض الروحانية واما كونه
شفاء من الامراض الجسمانية فلا ان التبرؤ بقرء انه يدفع كثيرا من الامراض
ولما اعترف الجمهور من الفلاسفة واصحاب الطب بانه بان لقرء الرقي المجهولة
والعزائم التي لا يفهم منها شيء آثار عظيمة في تحصيل المنافع ودفع المقاسد فلا ان تكون
قرء القرء ان العظيم المستعمل على ذكر جلال الله وكبريائه وتعليم الملائكة المقربين
وتحقير المردة والسياطين شيئا لحصول المنافع في الدنيا والدين كان اول وينا كد
ما ذكرنا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من لم يستشف بالقرء ان فلا شفاء الله
واما كونه رجعة للمؤمنين فاعلم اننا ان الارواح البشرية مريضة بسبب العقائد
الباطلة والاخلاق الفاسدة والقرء ان قسما من بعضه يفيد خلاص عن شبهات
الضالين وتغويها بالمطلين وهو الشفاء وبعضه يفيد تعليم كيفية اكتاب العلوم
العالية والاخلاق الفاضلة التي يصل بها الانسان الى جوار رب العالمين والاختلاط
برجمة الملائكة المقربين وهو الرحمة ولما كانت ازالة المرض مقدمة على السعي
في تكميل موجبات الصحة لا جرم يد الله تعالى في هذه الآية بذكر الشفاء ثم اتبعه بذكر
الرجعة واعلم انه تعالى لما بين كون القرء ان شفاء ورجة للمؤمنين بين كونه سببا
للخسار والضلال في حق الظالمين والمراد بهم المشركون وانما كان كذلك لان سماع
القرء ان يزيدهم غيظا وغضباً وحقدًا وحسدًا وهذه الاخلاق الذميمة تدعوهم الى
الاعمال الباطلة وصدور تلك الاعمال الباطلة يزيد في تقوية تلك الاخلاق الفاسدة
في جواهر نفوسهم ثم لا يزال الخلق الخبيث النفساني يحمل على الاعمال الفاسدة
والايمان بتلك الاعمال يقوى تلك الاخلاق في هذا الطريق يصير القرء ان سببا لزيادة
هؤلاء المشركين الضالين في درجات الخزي والضلال والفساد والنكال ثم انه تعالى
ذكر السبب الاصل في وقوع هؤلاء الجاهلين الضالين في اودية الضلال ومقامات
الخزي والنكال وهو حب الدنيا والرغبة في المال والحياة واعتقادهم ان ذلك
انما يحصل بسبب جدتهم واجتهادهم فقال واذا انعمنا على الانسان اعرض ونأى
بجانبه يعني ان نوع الانسان من شأنه اذا فاز بمقصوده ووصل الى مطلوبه اغتر و صار
غافلا عن عبودية الله متمردا عن طاعته كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه
استغنى اعرض اي ولي ظهره الى عرضه اي ناخيته ونأى بجانبه اي تباعد ومعنى

النأى في اللغة البعد والاعراض عن الشيء وهو ان يولييه عرض وجهه والنأى
بالجانب ان يولي عنه عطفه ويولييه ظهره واراد الاستعجاب لان ذلك من عادة
المتكبرين ثم قال تعالى واذا مسه الشر كان يؤوسا اي اذا مسه الشر من فقر او مرض
او نازلة من النوازل كان يؤوسا شديد اليأس من روح الله انه لا يأس من روح الله
الا القوم الكافرون والحاصل انه اذا فاز بالنعمة والدولة اغترب باقتضى ذكر الله تعالى
وان بقي في الحرمان عن الدنيا استولى عليه الاسف والحزن ولم يتفرغ لذكر الله فهذا
المسكين محروم ابداع ذكر الله تعالى ثم قال تعالى قل كل يعمل على شاكلته قال
الزجاج الشاكلة الطريقة والمذهب يقال هذا طريق ذو شواكل اي تشعب منه طرق
كثيرة ثم الذي يقوى هذا وان المراد من الآية ذلك قوله تعالى بعد ذلك فربكم اعلم
بمن هو اهدى سبيلا وفيه وجه آخر وهو ان المراد ان كل احد يفعل على وفق ما شاكل
جوهر نفسه ومقتضى روحه فان كانت نفسه نفسا مشرقة حرة طاهرة علوية
صدرت عنه افعال فاضلة كريمة وان كانت نفسه نفسا كدرة ندلة خبيثة سفلة
ظلمانية صدرت عنه افعال خبيثة فاسدة واقول العقلاء اختلفوا في ان النفوس
الناطقة البشرية هل هي مختلفة بالماهية اولا فتم من قال انها مختلفة بالماهية
وان اختلفت افعالها واحوالها لاجل اختلاف جواهرها وماهياتها ومنهم من قال
انها متساوية في الماهية واختلفت افعالها لاجل اختلاف ماهياتها بل لاجل
اختلاف امر جنتها واختار عندي هو القسم الاول والقرء ان مشعر بذلك وذلك لانه
تعالى بين في الآية المتقدمة ان القرء ان بالنسبة الى البعض يفيد الشفاء والرحمة
وبالنسبة الى قوم آخرين يفيد الخسار والخزي ثم اتبعه بقوله قل كل يعمل على
شاكلته ومعناه ان اللاتق تلك النفوس الطاهرة ان يظهر فيها من القرء ان آثار الشفاء
والرحمة وان اللاتق بالنفوس الخبيثة ان يظهر فيها الخزي والضلال كما ان الشمس
تعد الملح وتلين الدهن وتبيض ثوب القصار وتسود وجهه وهذا الكلام انما يتم
المقصود منه اذا كانت الارواح والنفوس مختلفة بماهياتها فبعضها مشرقة صافية
يظهر فيها من القرء ان نور على نور وبعضها كدرة ظلمانية فيظهر فيها من القرء ان
ضلال على ضلال ونكال على نكال قال تعالى وقوله تعالى ويستلونك عن الروح قل الروح من
امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا اعلم انه تعالى لما ختم الآية المتقدمة بقوله قل كل
يعمل على شاكلته وذكرنا ان المراد منه مشاكلة الارواح للافعال الصادرة
عنها وجب البحث ههنا عن ماهية الروح وحقيقته فلذلك سألو عن الروح وفي الآية
مسائل المسئلة الاولى للمفسرين في الروح المذكور في هذه الآية اقوال واطهرها ان
المراد منها الروح الذي هو غيب الحياة روى ان اليهود قالوا لقريش سلوا محمدا عن
ثلاثة فان اخبركم باثنين وامسك عن الثالث فهو نبي سلوه عن اصحاب الكهف وعن

ذي القرنين وعن الروح فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الثلاثة فقال
عليه الصلاة والسلام غدا اخبركم ولم يقل ان شاء الله فانقطع عنه الوحي اربعين يوما
ثم نزل بعده ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ثم فسر لهم قصة اصحاب
الكهف وقصة ذي القرنين وايهم الروح ونزل فيه قوله تعالى ويستلونك عن الروح وبين
ان عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الروح وقال وما اوتيتم من العلم الا قليلا
ومن الناس من طعن في هذه الرواية من وجوه اولها ان الروح ليس اعظم شأنها ولا اعلى
درجة من الله تعالى فاذا كانت معرفة الله تعالى بمكنة بل حاصلة فاي مانع يمنع من
معرفة الروح وثانيها ان اليهود قالوا ان اجاب عن القصتين ولم يجيب عن الروح فهو نبي
وهذا بعيد عن العقل لان قصة اصحاب الكهف وقصة ذي القرنين ليست الاحكاية
من الحكايات وذكر الحكايات بمنع ان يكون دليل على النبوة وايضا فالحكاية
التي يذكرها اما ان تعتبر قبل العلم بنبوته او بعد العلم بنبوته فان كان قبل العلم بنبوته
كذبوه فيها وان كان بعد العلم بنبوته خيبتهم وصارت نبوته معلومة بدليل قبل ذلك
فلا فائدة في ذكر هذه الحكايات واما عدم الجواب عن حقيقة الروح فهذا يبعد جعله
دليلا على صحة النبوة وثالثها ان مسئلة الروح يعرفها اصغر الفلاسفة وراذل
المتكلمين فلو قال الرسول اني لا اعرفها لا ورث ذلك ما يوجب التحقير والتفجير فان
الجمل يمثل هذه المسئلة يفيد تحقير اي انسان كان فكيف الرسول الذي هو اعلم العلماء
وافضل الفضلاء ورابعها انه تعالى قال في حقه الرحمن علم القرء ان وقال وعلمك
ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما وقال وقول رب زدني علما وقال في صفة
القرء ان ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وكان عليه السلام يقول اربنا
الاشياء كما هي فن كان هذا حاله وصفته فكيف يليق به ان يقول انا لا اعرف هذه
المسئلة مع انها من المسائل المشهورة المذكورة بين جمهور الخلق بل المختار عندنا
انهم سألوه عن الروح وانه صلوات الله عليه وسلامه اجاب عنه على احسن الوجوه
وتقريره ان المذكور في الآية انهم سألوه عن الروح والسؤال عنه يقع على وجوه كثيرة
احدها ان يقال ما ماهية الروح اهو متعيز ام حال في المتعيز ام موجود غير متعيز
ولا حال في المتعيز وثانيها ان يقال الروح قديمة ام حادثة وثالثها ان يقال الارواح هل
تبقى بعد موت الاجسام او تنفني ورابعها ان يقال ما حقيقة سعادة الارواح
وشقاوتها وبالجملة فالمباحث المتعلقة بالروح كثيرة وقوله تعالى ويستلونك عن الروح
ليس فيه ما يدل على انهم عن اي شيء من هذه المسائل سألوا الا انه تعالى ذكر
في الجواب عن هذا السؤال قوله قل الروح من امر ربي وهذا الجواب لا يليق
الا بمسئلتين من المسائل التي ذكرناها احدهما السؤال عن ماهية الروح والثانية
عن قدمها وحدوثها اما البحث الاول فهو انهم قالوا ما حقيقة الروح وماهية

هو عبارة عن اجسام موجودة في داخل هذا البدن متولدة من امتزاج الطبايع
والاخلط ام هو عبارة عن نفس هذا المزاج والتركيب ام هو عبارة عن عرض آخر
قام بهذه الاجسام ام هو عبارة عن موجود يغاير هذه الاشياء فاجاب
الله بانه موجود مغاير لهذه الاجسام ولهذه الاعراض وذلك لان هذه الاجسام
وهذه الاعراض اشياء تحدث من امتزاج الاخلط والعناصر واما الروح فانه ليس
كذلك بل هو جوهر بسيط مجرد لا يحدث الا بمجرد قوله كن فقالوا لما كان شيا
مغاير لهذه الاجسام ولهذه الاعراض فاحقيقته وماهيته فاننا لا نعقل شيا سوى
هذه الاعراض وهذه الاجسام فاجاب الله عنه بانه موجود يحدث بامر الله وتكوينه
وتأثيره في افادة الحياة لهذا الجسد ولا يلزم من عدم العلم بحقيقته الخصوصية نفيه
فان اكثر حقائق الاشياء وماهياتها مجهولة فاننا نعلم ان السكجيين له خاصية تقطع
الضفر آه فاما اذا اردنا ان نعرف ماهية تلك الخاصية وحقيقتها المخصوصة فذلك غير
معلوم فثبت ان اكثر الماهيات والحقائق مجهولة ولا يلزم من كونها مجهولة نفيها
فكذلك ههنا فهذا هو المراد من قوله تعالى وما اوتيتم من العلم الا قليلا واما البحث الثاني
فهو ان لفظ الامر قد جاء بمعنى الفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيده وقال فلما جاء
امرناي فعلنا فقله قل الروح من امر ربي من فعل ربي وهذا الجواب يدل على انهم
سألوه الروح قد جمة ام حادثة فقال بل هي حادثة وانما حصلت بفعل الله
وتكوينه وايضا جمة ثم احتج على حدوث الروح بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا
يعني ان الارواح في مبدأ الفطرة تكون خالية عن العلوم والمعارف ثم تحصل فيها
المعارف والعلوم فهي لا تزال تكون في التغير من حال الى حال وفي التبدل من نقصان
الى كمال والتبدل والتغير من امارات الحدوث فقله قل الروح من امر ربي يدل على
انهم سألوه الروح حادثة ام لا والجواب بانها حادثة واقعة بتخليق الله وتكوينه
وهو المراد من قوله قل الروح من امر ربي ثم استدلل على حدوث الروح بتغيرها من
حال الى حال وهو المراد بقوله وما اوتيتم من العلم الا قليلا فمذا ما نقول في هذا الباب
من التفسير الكبير للامام الهمام فخر الدين الرازي عليه الرحمة واما المسئلة الثانية
والثالثة الى السادسة ففي بيان الروح وتجرد النفوس الناطقة وغيرهما عما يتعلق
بهذا الباب نقيا واشيا فان اردت الاستقصاء فعليك بمطالعة هذه المسائل منه
والسلام (فصل في شمول ارادته تعالى لجميع الافعال) هذه المسئلة من جملة المسائل
الغامضة الشريفة التي قل من اهتدى الى مغزاها وسلك سبيل جدواها واختلفت
فيها الآراء وتشعبت فيها المذاهب والاهواء وتغيرت فيها الافهام واضطربت آراء
الانام فذهب جماعة كالمعتزلة ومن يحدو حذوهم الى ان الله تعالى اوحد العباد
واقدرهم على تلك الافعال وقوض اليهم الاختيار فمهم مستقلون بايجاد تلك الافعال

على وفق مشيئتهم وطبق قدرتهم وقالوا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكرمهم منهم
الكفر والمعصية وقالوا وعلى هذا تظهر امر الاول فائدة التكليف بالايمان والنواهي
وفائدة الوعد والوعيد الثاني باستحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن
ايجاد القبايح والشرور من انواع الكفر والمعاصي والمشاويف وعن ارادتها الكثر
عقلوا عما يلزمهم فيجاء بهو اليهم من اثبات الشكوك لله تعالى بالحقيقة وقد علمت ان
الوجود مجرد ليعلى الاطلاق ولا شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم
خالقين لافعالهم مستقلين في ايجادها الشئ من مذهب من يجعل الالهي
او الكوأكب شفعاء عند الله وايضا يلزمهم ان ما اراد الله المولود لا يوجد في ملكه
وان ما كرهه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع وقصور شديد في السلطة
والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا وذهب جماعة اخرى كالاشاعرة
ومن يحدو حذوهم الى ان الله كل مله خلق في الوجود وهم وبارادته تعالى من غير واسطة
سواء كان من الامور القاطنة اتمها او من الصفات النابتة لغيرها من افعال العباد
وارادتها او شواقيها او حر كاتها وطايعاتها ومعاصيها وغيرها لا يوقولون ان ارادة
الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة الى ما ليس بكائن على ما اشتهر بين المسلمين ان
كل ما يقع في العالم فهو بقضاء الله وقدره وما وصى عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجود ولا مؤثر في الوجود ولا ايجاد الا الله
المتعالى عن الشريك في الخلق ولا ايجادا فبقوله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غل في فعله
ولا اراد لقضائه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ولا يحتاج للعقل في تحسين الافعال
وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن صدور كل ما خلقه تعالى والاسباب المشاهدة
كالافلاك والكواكب واوضاعها لحدوث الجوارح الارضية واخصا من الانسان
والحيوان والصدور واقايعها وير كاتها هي مما ارسل بها وجود الاشياء بحسب
الظاهر لا بحسب حقيقة الامر في نفسه لانه ليست اسبابا بالحقيقة ولا مدخل لها
في وجود شئ من الاشياء لكنه تعالى اجري عاداته بانه يوجد تلك الاسباب ولا يتم وجود
تلك المسببات عقيها والتحقق ان المسببات صادرة عنه انه تعالى والوا في ذلك تعظيم
لقدرة الله وتقدريه لمنه عن شواكب النقصان والقصور في الشاير حيث يحتاج
في تأثيره في شئ الى واسطة شئ ما آخر وشاير بين هاتين الطائفتين المتناقضات
والاحتجاجات والاستدلالات بامور متعارضة حتى الايات القرآنية والاخبار
النبوية قائم متعارضة الظواهر في هذا الباب وذهب طائفة اخرى وهم الحنابلة
وخواص الامامية الى ان الاشياء في قبول الوجود من المبدأ المتعالى متقولة
فبعضها لا يقبل الوجود الا بعد وجود الآخر كالعرض الذي لا يمكن وجوده الا بعد
وجود الجوهر فقدرته تعالى على غاية الكمال بقبض الوجود على الممكنات على ترتيب

ونظام وبحسب قابليتها المتفاوتة بحسب الامكانيات فبعضها صادرة عنه تعالى
 لا بسبب وببعضها بسبب واحد واسباب كثيرة فلا يدخل مثل ذلك في الوجود الابد
 سبق امور هي اسباب وجوده وهو سبب الاسباب من غير سبب وليس ذلك لتقصان
 في القدرة بل التقصان في القابلية وكيف يتوهم التقصان والاحتياج مع ان السبب
 المتوسط ايضا صادرة عنه فانه سبحانه غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى احد
 غيره وقالوا لا ريب في وجود موجود على اكل وجه في الخير والوجود ولا في ان صدور
 الموجودات عنه يجب ان يكون على ابلغ النظام فالصادرة عنه ما خير محض كالملائكة
 ومن ضاهاهما واما ان يكون الخير فيه غالباً على الشر كغيرهم من الجن والانس
 فتكون الخيرات داخله في قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات
 داخله فيها بالتبع ومن ثم قيل ان الله يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد
 ولكن لا يرضى بها على قيام من لسعت الحية اصبعه وكانت سلامته موقوفة على
 قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة السلامة ولولاها لم يرد القطع
 اصلاً يقال هو يريد السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به اشاراً الى الفرق
 الدقيق وانت تعلم ان هذا المذهب احسن من الاولين واسلم من الاكاذب واضح عند
 ذوى البصائر الساقدة في حقائق المعارف فانه متوسط بين الجبر والتفويض وخير
 الامور واسطوا وذهب طائفة اخرى وهم الراشدون في العلم وهم اهل الله خاصة الى
 ان الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والافعال وترتيبها في القرب والبعد من
 الحق الاول والذات الاحدية تجتمعها حقيقة واحدة الهية جامعة لجميع حقائقها
 وطبقاتها لا يعني ان المركب من المجموع شيء واحد وهو الحق سبحانه حاشي الخبايا
 الامم عن وحدة الكثرة والتركيب بل يعني ان تلك الحقيقة الالهية مع انها في غاية
 البساطة والاحدية تنفذ نورها في اقطار السموات والارضين ولا ذرة من ذرات الالكوان
 الوجودية الا ونورها لا نور محيط بها فاهل عليها وهو قائم على كل نفس بما كانت وهو
 مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة وهو الذي في السماء والارض والهدا
 المطلب الشريف الغامض اللطيف بما وجوده وحصلوه بالكشف والشهود عقيب
 رياضاتهم وخلواتهم وهو مما اذنا عليه البرهان مطابقا للكشف والوجدان فاذن كما انه
 ليس في الوجود شأن الا وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا فعله لا بمعنى ان فعل
 زيد مثلاً ليس صادراً عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقيقة دون الجواز فهو
 فعل الله بالحقيقة فلا حكم الا لله ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم يعني كل حول
 فهو حوله وكل قوة فهي قوته فهو مع غاية عظمتة وعلوه بزل منزلة الاشياء وبفعل
 فعلها كما انه مع غاية تجرده وتقدس لا يتخلو منه ارض ولا ماء كما في قوله تعالى وهو معكم
 ايما كنتم فاذ انصف هذا المقام ظهر ان نسبة الفعل والايحاء الى العبد صحيح كسب

الوجود والسمع والبصر وسائر الحواس وصفاتها وافعالها وافعالها من الوجه
 الذي يعينه ينسب اليه تعالى فكما ان وجود زيد بعينه امر متحقق في الواقع منسوب
 الى زيد بالحقيقة لا بالمجاز وهو مع ذلك شأن من شئ الحق الاول فكذلك علمه وارادته
 وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوب اليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب
 قال انسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله احد افعال الحق على الوجه الاعلى
 الاشرف اللائق باحدى ذاته لا يشوبه انفعال ونقص ونسبية ومخالطة بالاجسام
 والارباب والاشجاس تعالى عن ذلك علواً كبيراً فالتزويده والتقدس يرجع الى مقام
 الاحدية التي يستلزم فيها كل شيء هو الواحد القهار الذي ليس احد غيره في الدار
 والتشبيه راجع الى مقامات الكثرة والمعلولية والحمد كلها راجعة الى وجهه
 الاحدي وله عواقب الانثية والمدائح والتقاويس وذلك لان شأنه افاضة الوجود على
 كل موجود والوجود كله خير محض كما علمت وهو المجهول والمفاض والشرور
 والاعدام غير محمولة وكذا الماهيات ما تمت راجعة الى وجودها كما من مر اربعين الكلب
 نجس والوجودات فانض عليه بما هو وجود طاهر العين وكذا الكافر نجس العين من
 حيث ماهيته وعينه الثابت لا من حيث وجوده لانه طاهر الاصل وانما اختلطت
 الموجودات بالاعدام والظلمات والارباب لبعدها عن تبع الوجود والنور كالنور
 الشمسي الواقع على القاذورات والارباب والمواقع الكثيفة فانه لا يخرج من النورية
 والصفاء بوقوعه عليها ولا يتصف بصفاتها عن الراجحة الكريمة وغيرها الا بالعرض
 فكذلك كل وجود وكل اثر وجود من حيث كونه وجوداً او اثر وجود خير
 وحسن ليس فيه شرية ولا قبح ولكن الشرية والقبح من حيث نقصه عن التمام ومن
 حيث مشاقته لغير آخر وكل من هذين يرجع الى نحو عدم وعدم غير مجعول لاحد
 فالحمد لله العلي الكبير فمذاحصل الكلام في تقرير هذا المذهب ومعرفة النفس وقواها
 اشد معين على فهم هذا المطلب فان فعل الحواس والقوى الحيوانية والطبيعية
 كلها فاعل النفس كما هو التحقيق مع انها فعل تلك القوى ايضا بالحقيقة لا بمعنى
 الشراكة بين الفاعلين في فعل واحد كما لو وجد في افعال الفاعلين الصائغين انه قد وقع
 الشراكة بين اثنين منهم في فعل واحد كالتحياطة ونحوها ولا شبهة في ان المذهب الرابع
 عظيم الجدوى شديدة المنفعة لوصول اليه لاحد ينال الغبطة الكبرى والشرف
 الاثم وبه يدفع جميع الشبه الواردة على خلق الاعمال وبه يتحقق معنى ما ورد من كلام
 امام الموحدين على عليه السلام لا جبر ولا تفويض بل امرين احدهما ان ليس المراد
 منه ان في فعل العبد تركيباً من الجبر والتفويض ولا ايضا معناه ان فيه خلواً منهما
 ولانه اختيار من جهة واضطرار من جهة اخرى ولانه مشطري في سورة الاختيار
 كما وقع في عبارة الشيخ رئيس الصناعة ولان العبد له اختيار ناقص وجبر ناقص بل

معنا انه مختار من حيث انه مجبور ويجوز من الوجه الذي هو مختاره وان اختياره
بعينه اضطراره وقول القائل خيرا الامور واسطها تحقيق في هذا المذهب فان المتوسط
بين الضدين قد يكون بمعنى الممتزج عن كسور وطرفين كما في الماء الفاتر الذي يقال له
لا حار ولا بارد مع انه ليس بخارج عن جنسهما فهذا معنى قولهم ان المتوسط بين
الاضداد بمنزلة الخلوعنهما وقد يكون الجنس اجماعا لهما بوجه اعلى والبط من غير تضاد
وتراحم بينهما وهذا في مثال الحرارة والبرودة كجوهر الفلك عند التحقيق فانه مع
بساطته يوجد فيه هذه الكيفيات الاربع على وجه اعلى واسط مما يوجد في هذا
العالم لان التي توجد منها انما هي فيض منها بواسطتها فالمتوسط بهذا المعنى خير من
المتوسط بالمعنى الاول مثال المذهب الاول كالحرارة النارية والمذهب الثاني كالبرودة
المائية والثالث كالكيفية التي في الماء الفاتر والرابع كمال الفلك عند التحقيق حيث
ليست حرارته ضد برودته مع شدة ما جميعا فانت ايهما الراغب في معرفة الاشياء
بالتحقيق الساعي بسلوكة الى نيل عالم التقديس لا تكن ممن اتصف بانوثة التشبيه
المحض ولا بفحولة التنزيه الصرف ولا بجنون الجمع بينهما كن هو ذا الوجهين بل كن
في الاعتقاد كساكن صوامع الملكوت الذين هم من العالمين ليست لهم شهوة انوثة
التشبيه ولا غضب ذكورة التنزيه ولا خنونة الخلط بين الامرين المتضادين وانما هم
من اهل الوحدة الجمعية الالهية فانه سبحانه عالي في دنوه داني في علوه واسع برحمته
كل شيء لا يخلو من ذاته شيء من الذوات ولا من فعله شيء من الافعال ولا من شأنه شيء
من الشؤون ولا من ارادته ومنشئته شيء من الارادات والمنشئات ولا حل ذلك قال
كل يوم هو في شأن وقال ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خسة الا هو سادسهم
وبذلك يظهر سر قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فقيه السلب والاثبات
من جهة واحدة لانه سلب الرمي عنه صلى الله عليه وسلم من حيث اثبت له وكذا
قوله فأتلوهم بعدهم الله يا ايديكم فنسب القتل اليهم والتعذيب الى الله يا ايديهم
والتعذيب هنا عين القتل فهذا ما عندي من مسئلة خلق الاعمال التي اضطررت
فيها افهام الرجال والله ولي التوفيق والهداية ويده زمام التحقيق والدراسة تمثيل فيه
تخصيص ما اشداعانه وتيسيرا في هذا الباب مطالعة كتاب النفس الانسانية فانه نسخة
مختصرة مطابقة لكتاب العالم الكبير الذي كتبه ايدي الرحمن الذي كتب على
نفسه الرحمة وكتب في قلوبكم الايمان فعليك ان تتدبر في كتاب النفس الانسانية
وتأمل في الافعال الصادرة عن قواها حتى يظهر لك ان الافعال الصادرة عن العباد
هي بعينها فعل الحق لا كما يقوله الجبري ولا كما يقوله القدري وايضا لا كما يقوله الفاعلي
فانظر الى افعال المشاعر والقوى التي للنفس الانسانية حيث خلقها الله تعالى مثالا
ذاتا وصفة وفعلها لذاته تعالى وصفاته وافعاله واتل قوله تعالى وفي انفسكم

أفلا تبصرون

أفلا تبصرون وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه فان
التحقيق عند النظر العميق ان فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة هو
فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة بلا شك لانه اخضار الصورة الباصرة
او انفعال البصر بها وكذلك السمع فعل السمع لانه اخضار الصورة المهيئة المسجوعة
او انفعال السمع بها ولا يمكن شيء منهما الا بانفعال جسماني وكل منهما فعل النفس
بلا شك لانها السميعة الباصرة بالحققة لا كما اشترى في الحكمة الرسمية ان النفس
تستخدم القوى فقط كن يستخدم كاتب او نقاشا الا ان الاستخدام ههنا طبيعي وهناك
صناعي وفي المشهور زيف وقصور فان مستخدم صانع فعل لا يكون بمجرد صانعا
لذلك الفعل فمستخدم البناء لا يلزم ان يكون بناء وكذا مستخدم الكتابة لا يلزم
ان يكون كاتباً فهكذا مستخدم القوة السامعة والباصرة لا يجب ان يكون سمعاً
بصيراع لانه لم اذ ارجعنا الى وجدنا ان نفسنا هي بعينها المدركة الشاعرة في كل
ادر النبرتي وشعور حسي وهي بعينها المتحركة بكل حركة حيوانية او طبيعية منسوبة
الى قواها سمعية القرية من افق عالم النفس ايضاح القول ان النفس بعينها في العين
قوة باصرة وفي الاذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة وفي الرجل قوة ماشية وهكذا
الامر في سائر القوى التي في الاعضاء فهنا تبصر العين وتسمع الاذن وتطش اليد
وتمشي الرجل شبه ما ورد في الكلام القدسي كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي
يبصر به ويد الذي يهبطش ورجله التي يمشي بها فالتفكير مع وحدتها وتجردتها
عن البدن وقواه واعضائه لا يخلو منها عضو من الاعضاء عالياً كان او سافلاً
لطيفا كان او كسفيا ولا تباينها قوة من القوى مدركة كانت او متحركة حيوانية كانت
ارضية بمعنى ان لا هوية لقوى غير هوية النفس لان وحدة النفس ضرب آخر من
الوحدة يعرفه المكاشفون وهويتها ظل للهوية الالهية فلها هوية احدية جامعة
لهويات القوى والمشاعر والاعضاء فتستل هويات سائر القوى والاعضاء في هويتها
وتضمحل انبثاها في انتها عند ظهور هويتها التامة وعند قيام ساعة الموت التي
هي القيامة الصغرى على جميع الملائكة الموجودة في العالم الصغير وفي هذه النشأة
الاحدية الشخصية ثم تنشأ النشأة الاخرى بالنفخة الثانية فاذا انتم قيام تنظرون
واشرفت ارض البدن الاخرى بنور النفس كما الحال في القيامة الكبرى خذ والقدر
بالقد وذلك لان النفس محيطه بقواها فاهرة عليها ثم ما مبتدأها واليه امر جمعها
ومنتهاها كما ان النفس من الله مشرقها والى الله مغربها وكذلك جميع الموجودات
كما بين منه بتدري واليه نصير آلا الى الله نصير الامور (فصل في حل بقية الشبه
الواردة على الارادة القديمة وبهذه الشبه الواردة على الارادة الحادثة) فنهاته يلزم
قدم العالم او تخلف المراد اذا كانت ارادة الله على الوجه الذي بينه الحكماء والمحققون

من المسلمين من كونهما عين ذاته عين الداعي الذي هو العلم بالنظام الالهي
والجواب حسبا لشرنا اليه في مباحث حدوث الاجسام والطبائع الجسمية
وكيفية ارتباط الحوادث بالهوية الالهية ومنها انه ورد في كلامه تعالى لا يستل
عما يفعل فلو كان الشيء من افعاله علة غائية او داعيا لكان السؤال بلم عن فعله تعالى
خائرا معقولا فلماذا وقع الشيء من السؤال والمنع عن طلب الغاية في الكتاب والسنة
(والجواب انه ليس المراد بما وقع فيها نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقا
كما حسيب الاشاعة ومن يقتضي انهم بل المراد كما حثت الاشارة والتصرح عليه نفي
مطلب لم في فعله المطلق وفي افعاله الخاصة بحسب الغاية الاخيرة لا بحسب الغايات
القريبة والمتوسطة ككون الطواحين من الانسان عريضة لغاية هي جودة المضغ
وهي ايضا لغاية هي جودة الهضم الاول وهي بلودة الهضم الثاني وهي لغاية هي
تغذية بدن الانسان على وجه موافق لمرآجه وهي لغاية هي حصول المزاج الكامل
وهي لغاية هي فيضان الكمال النفسي وغايته حصول العقل بالملكة ثم بالفعل ثم
الانفعال وغايته الباري المتعال وفي العلوم مثلا علم اللغة والحوال لغاية هي علم المتعلق
وغايته ان يكون آلة للعلوم النظرية الغير الالهية وتلك العلوم الغير الالهية اذا اخذت
على الاطلاق فغايتها نفسها لانها لغاية الاخيرة فغيرها من العلوم الالهية واذا غلبت
وانفصل بعضها عن بعض فلا يعد ان يكون بعضها لغاية وبعضها لغاية فان مباحث
الطبيعة والحركة والكون والفساد غايتها مسائل ما بعد الطبيعة ثم مسائل العلم الكلي
من ما بعد الطبيعة غايتها علم المفارقات والربويات مطلقا وغايتها علم التوحيد وعلم
الالهية واحوال المبدأ والمعاد وهذا العلم غايته من حيث العلم نفسه وغايته من حيث
الوجود هي الوصول الى جوار الله والقرب منه تعالى وغايته الفناء والتوحيد وغايته
البقاء بعد الفناء ولا غاية له وهو غاية الغايات ونهاية المقامات فاذا كان الالهية لشيء من
افعاله من حيث كونه فعلا له على الاطلاق ومن حيث كونه آخر الافعال ولكن
لا فاعله المخصوصة البعيدة منه والمتوسطة اغراض وغايات ولييات مترتبة متتالية
كأنها الى من هو غرض الاغراض وغاية الاشواق والحركات بنفس ذاته لا بعدية
الحقيقة من كل جهة ومنها انه لو كان الكل بإرادة الله وقضائه لو يجب الرضى بالقضاء
عقلا وشرعا ولذلك قد ورد في الحديث الالهية من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي
ولم يشكر نعمائي فليرج من ارضى وسجاني وليطلب ربنا سوى على ان الرضى
بالكفر والفسق كفر وفسق وقد ورد وصح عن الائمة عليهم السلام ان الرضى بالكفر كفر
وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر واجاب عنه الشيخ الغزالي وغيره كالامام
الرازي بان الكفر مقضى لا قضاء لانه متعلق بالقضاء فلا يكون نفس القضاء مقضى
رضى بالقضاء لا بالمقضى واستصوبه جماعة من الصوفية كصاحب العوارف والمولوي

الروى وزيف هذا الجواب جماعة من البارعين في العلم منهم المحقق الطوسي
في تقديمه المحصل حيث قال وجوابه بان الكفر ليس نفس القضاء انما هو المقضى
ليس بشيء لان القائل رضى بالقضاء الله لا يعني به رضاء بصفة من صفات الله انما يريد
رضاء بما يقتضى تلك الصفة وهو المقضى (والجواب الصحيح) ان الرضى بالكفر من
حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر (وقال استاذنا السيد الاكرم) الفرق
بين القضاء والمقضى هنالك لا يرجع الى طائل ليس اعتبار المقضى بما هو مقضى
راجعا الى اعتبار القضاء ولا من هذه الحيثية ليس هو اعتبارا للمقضى فاذا انما
الجواب الصحيح على ما هو حقيقة ان الرضى بالقضاء انما هو قضاء بالذات او بالقضاء
بما هو مقضى بالذات واجب وبالكفر ليس بمقضى بالذات ولم يتعلق به القضاء بالذات
بل انما يتعلق به القضاء بالعرض فكان مقضيا من حيث هو لازم للغيرات الكثيرة
لا من حيث هو كفر فاذا انما يجب الرضى به من تلك الحيثية لا من حيث هو
كفر وانما الكفر الرضى بالكفر بما هو كفر لا بما هو لازم خيرات كثيرة لنظام الوجود
انتهى كلامه اقول القضاء كالحكم قد يراد به نفس النسبة الحكمية الالهية
او السلبية ولا شبهة انها من باب الاضافات وقد يراد به ضرورة علمية تلزمها تلك
النسبة وهكذا العلم والقدرة والارادة واشباهها فليكن الاول كون القضاء هو طبيعته
بوجوب كون المقضى من ضيائه من غير فرق لان المعاني النسبية تابعة لمعلقاتها
فاذا قيل هذا القاضي والحكم قضى او حكم قضاء من الواجب باطلا فالمراد منه
المقضى ولا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيرا والمقضى شررا (واما على المعنى الثاني)
فقد رضاء الله تعالى عبادة عن وجوده والاشياء الموجودة في هذا العالم الالهي جميعا
في عالم علم الله تعالى على وجه مقدس عقل شريف الهى خال عن النقائص والشرور
والاعدام والامكانات ولا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما ياراه
في ذلك العالم من جهة وجودية هي علة وجوده ومبدأ تكوينه وهي تكونها في عالم
الالهية خير محض لا يشوبه شرية لان عالم الامر كله خير والشر لا يوجد الا في عالم
الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالى قل اعوذ برب الفلق
من شر ما خلق حيث جعل الشر في ناحية الخلق فاذا تقرر هذا ظهر الفرق بين القضاء
والمقضى واستقام قول من قال ان الرضى بالقضاء واجب لا بالمقضى واما ما ذكره
ناقد المحصل ان قول القائل رضى بالقضاء الله لا يعني به رضاء بصفة من الصفات
ففيه ان القضاء الالهى ليس من قبيل التعويض والاعراض بل هو من اصول الذات
والجواهر ولا نسلم ان معنى قول القائل رضى بالقضاء الله ليس بمعنى رضاء بما سبق
في علمه وايضا الرضى بالكفر من حيث هو قضاء طاعة ولا من هذه الحيثية كفر فقيه
ان علمه تعالى لما كان فعليا لكل جهة وجودية في شيء من هذا العالم فهي بعينها

هي حينية معلومة له تعالى فكان ذاته تعالى وعلمه بالاشياء شي واحد بلا تغاير
في الذات ولا في الاعتبار فكذا حينية كون الاشياء موجودة في انفسها وحينية
كونها معلومة له عز تعالى شي واحد من غير تغاير هذا ومما يؤكده ما ذكرناه ونور
ما قررناه انك اذا حكمت بكفر احد او بسواد وجهه فحصل في نفسك صورة الكفر
وصورة السواد فلا يكفر به ولا بسواده وجد انك لان صورة الكفر في الذهن ليس
بكفر مذموم ولا صورة السواد فيه كسواد الخارج فكذلك الامر في هذا المقام فان
لا تقع في مزال الاعداد ومما يدل ايضا على ان مبادئ الاشياء الشرية والامور
المؤفة والمستفجة التي توجد في عالم المواد والابرار لا يلزم ان يكون فيها شرية او تقص
او آفة على ما حققه عرفاء العالمون بعلم الاسماء من ان الاسماء الجلالية القمرية له
سبحانه كالتيقن والجبار والقهار هي اسباب وجود هذه الاشياء والشرور كالذكورة
والشياطين والنسقة وطبقات الجحيم واهلها كما ان الاسماء الجمالية اللطيفة كالرحمن
الرحيم الرؤف اللطيف هي مبادئ وجود الاخبار والخيرات ككالاتيها والاولياء
والمؤمنين وطبقات الجنان واهلها خبر قالوا ان الشيطان اللعين مخلوق من اسمه
تعالى المضل لقوله تعالى حكاية عنه فم جعلته في قوله فم اغويته فالتضادات
والتعاندات والتخاصمات في عالم التفرقة والشرور والتضاد متوافقات متصالحات
متحدات في عالم الوحدة الجمعية الخيرية ومنها ان فعل العبد ان علم الله وجوده وتعلق
به ارادته وقضاؤه فهو واجب الصدور وان لم يعلم وجوده ولم يتعلق به ارادته وقضاؤه
فهو ممنوع الصدور فكيف يكون فعل العبد مقدورا له واجيب عنه بالقض والحل
اما التقص فغير ان مثله في حق الله في ارادته لا لا كون الحادثة سببا عند من اثبت له
تعالى ارادة مقبورة (واما الحل) فقال صاحب المحصل ومن يحد وحذوه من اتباع
الشيخ الاشعري ان الجواب عن هذا الاشكال الوارد على الكل ان الله تعالى
لا يبال عما يفعل وقد سبق حال ما ذكره (قال العلامة الطوسي في نقده) لو كان ذلك
مبطلا لقدرة العبد واختياره في فعله لكان ايضا مبطلا لقدرة الرب واختياره تعالى
في فعله فانه كان في الازل عالما بما سيقوله فيما لا يزال فعله فيما لا يزال اما واجب
او ممنوع والجواب عنه ان العلم تابع للمعلوم وحينئذ لا يكون مقتضيا للوجوب
والامتناع في العلوم وهذا الجواب بظاهره غير صحيح لان القول بتابعية العلم للمعلوم
لا يجري الا في العلوم الانفعالية الحادثة لافي العلم القضائي الباقي لانه سبب وجود
الاشياء والسبب لا يكون تابعا للشيء بل هو ذلك المحقق الناقد انما ذكر هذا الجواب
نيابة عن المعزلة القائلة بنبوت الاشياء بحسب شئيتها في الازل فالحق في الجواب
ان يقال ان علمه تعالى وان كان سببا مقتضيا لوجود الفعل من العبد لكنه انما
اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدره العبد واختياره لكونها من جملة اسباب

الفعل وعلمه والوجوب بالا اختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فكما ان ذاته تعالى علمه
فاعله لوجود كل موجود ووجوبه وذلك لا يطل توسط العلل والشرائط وربط
الاسباب بالمسببات فكذلك في علمه التام لكل شي الذي هو عين ذاته كافي العلم
البيسط والعقل الواحد ولازم ذاته كافي العلم المفصل والعقول الكثيرة والاسباب
من امام المناظرين كيف جرى الحق على لسانه ورجع عن اصراره على نصرته
مذهب الاشعري من ابطال القول بالعلم والمعلول فقال في المباحث المشرقية واعلم
انك متى حققت علمت ان النكتة في مسألة القديم والحديث والجبر والقدر شي واحد
وهو ان الشيء متى كانت فاعليته في درجة الامكان والجواز استحصال ان يصدر
عنه الفعل الاسباب آخر فهدم المقدمة هي العمدة في المسائلين ثم ان فاعلية الباري
لما استحصال ان يكون وجوبها بسبب منفصل وجب ان يكون وجوبها لذاته
ومتى كانت فاعليته لذاته وجب دوام الفعل واما فاعلية العبد فلما استحصال ان
يكون وجوبها لذاته العبد لعدم دوام ذاته وعدم دوام فاعليته لاجرم وجب
استنادها الى ذات الله تعالى فحينئذ يكون فعل العبد بقضاء الله وقدره فان قيل
اذا كان الكل بقدره فما الفائدة في الامر والهي والثواب والعقاب وايضا
اذا كان الفعل بقضاء الله وقدره كان الفعل الذي اقتضى القضاء وجوده واجبا
والذي اقتضى القضاء عدمه ممنوعا ومعلوم ان القدرة لا تتعلق بالواجب والممنوع
فكان يجب ان لا يكون الحيوان فاعلا للفعل ولتركه لكننا نعلم بتدبير العقل كونه
قادرا على الافعال فبطل ما ذكرناه فالجواب ان الامر والهي وقوعهما ايضا
من القضاء والقدر واما الثواب والعقاب فمن لوازم الافعال الواقعة بالقضاء لان
الاغذية الرديئة كجانبها اسباب للاضرار الجسمانية كذلك العقائد الفاسدة والاعمال
الباطلة اسباب للاضرار النفسانية وكذلك القول في جانب الثواب (واما حديث
القدرة) فوجوب الفعل لا ينافي كونه مقدورا لان وجوب الفعل معلول وجوب
القدرة والمعلول لا ينافي العلة بل متى كان وجوبه لا لاجل القدرة فحينئذ يستحيل
ان يكون مقدورا بالقدرة والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان اصحاب هذا الفن
يقولون انه يجب على الله اعطاء الثواب والعوض للالام في الآخرة والا لخلل
بالواجب يدل اما على الجهل واما على الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمؤدي
الى المحال محال فيستحيل من احدا ان لا يعطى الثواب والعوض واذا استحصال عدم
الاعطاء لزم وجوب الاعطاء فان صدور هذا الفعل عنه واجب مع انه مقدور له فعلم
ان كون الفعل واجبا بالتفسير الذي ذكرناه لا يمنع كونه مقدورا انتهى كلامه بالفاظه
وهو اقرب الى نيل الحق من سائر ما اوردته في كتبه ومؤلفاته وليس في هذه المرتبة
ما ذكره في كتابه المحصل من قوله مسألة الارادات تنهى الى ارادة ضرورية دفعا

للتسلسل وذلك لوجوب الاعتراف باستناد الكل الى قضاء الله وقدره (فقال النقاد الحق) اقول قيل استناد الكل الى قضاء الله اما ان يكون بلا توسط في الابدان للشيء او يكون بتوسط الاول لا يقتضي انتهاء الارادة الى ارادته والثاني لا يناقض القول بالاختيار فان الاختيار هو الابدان بتوسط القدرة والارادة سواء كانت تلك القدرة والارادة من فعل الله بلا توسط او بتوسط شيء آخر فاذن من قضاء الله وقدره وقوع بعض الافعال تابع للاختيار فاعله ولا يدفع هذا الابطال بالبرهان على ان لا يؤثر في الوجود الا الله انتهى اقول الفرق متحقق بين قولنا لا موجود الا بالحق ومؤثر فيه وعلة قريبة لا يجازيه بلا توسط وبين قولنا لا مؤثر فيه الا الله والاول هو الصحيح دون الثاني لما مضى من الفصل السابق ان حينية نسبة الفعل الى العبد هي بعينها حينية نسبة الفعل الى الرب وان الفعل صادر من العبد من الوجه الذي هو صادر من الرب وبالجملة تحقيق هذه المسئلة الشريفة وهي توحيد الافعال من عظام مسائل الالهية ولم يتيسر ولا يتيسر لاحد من الحكماء وغيرهم مع ادعاء اكثر الحكماء بل كلهم لذلك كما نقله العلامة الطوسي في شرح الاشارات من ان الكل متفقون على ان الوجود معلول له على الاطلاق الا لمن انكشف وتبين له بالبرهان القطعي والنور القدسي مسئلة توحيد الذات وافي ذلك لاحد عن عرفائه ونظرائه الى كتيبه وكلامه متصفين مقتضين ومنها ان الارادات الانسانية اذا كانت واردة من خارج باسباب وعلى منتهية الى الارادة القديمة فكانت واجبة التحقق سواء ارادها العبد او لم يرد فكان العبد ملجأ مضطرا في ارادته الجأته اليها المشيئة الواجبة الالهية وما تشاؤون الا ان يشاء الله فالانسان كيف يكون فعله بارادته حيث لا يكون ارادته بارادته والالتزمت الارادة متسلسلة الى غير نهاية والجواب كما علمت من كون المختار ما يكون قوله بارادته لا ما تكون ارادته بارادته والالزم ان تكون ارادته تعالى عين ذاته والقادر ما يكون بحيث ان اراد الفعل صدر عنه الفعل والا فلا ما يكون ان اراد الازادة للفعل فعل واللام يفعل على ان لا احد ان يقول ان ارادة الارادة كالعلم بالعلم وكوجود الوجود ولزوم الزوم من الامور الصعبة الاتزاع ويتضاعف فيه جواز الاعتبار لا الى حد لا يمكن تقطع تسلسله بانقطاع الاعتبار من الذهن الفارض لعدم التوقف على هذا في الخارج (من الاسفار الاربعة) اصدر الدين الشيرازي وهو من افاض الامامية المتأخرين ومن امثال الصوفية المتجربين رحمه الله رحمة واسعة (في نسب النبي صلى الله عليه وسلم واحواله في مولده ومبعثه ومغازيه الى ان قبض عليه الصلاة والسلام) وهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد

ابن عدنان واختلاف النسابون فيما بعد عدنان واسم عبد المطلب عامر واسم ابيه هاشم عمرو ومضى هاشم الوشحة الثريد واطعمه واسم عبد مناف المغيرة واسم قصي زيد ويدي جميعا لانه جمع قبائل قريش فانزلهم امكة وامام رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي آمنة بنت وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب ابن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ولا نعلم انه كان لآمنة اخ فيكون خالا للنبي صلى الله عليه وسلم ولكن بنو زهرة يقولون نحن اخوال النبي صلى الله عليه وسلم لان آمنة منهم اما جدته النبي صلى الله عليه وسلم لايه الا في قصي فاطمة بنت عمرو بن عائذ بن عمران بن مخزوم وهذه ام عبد الله اي النبي صلى الله عليه وسلم واما جدته النبي صلى الله عليه وسلم لاه ام آمنة بنت وهب بنت عبد العزى بن عثمان بن عبد الدار اظن ان النبي صلى الله عليه وسلم كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسترضعا في بني سعد بن بكر هو ازن وكان ظفرك حلقة بنت ابي ذؤيب واسم ابي ذؤيب عبد الله ابن الحارث بن سعد بن بكر واسم ابيه الذي ارضعته يليه الحارث بن عبد العزى بن سعد ابن بكر واخوته من الرضاعة عبد الله بن الحارث وايشة بنت الحارث وجدامة بنت الحارث وهي الشجاعة بنت غلب على اسمها وابنت فعم رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس سنين ثم ردا الى امه (ازواج النبي صلى الله عليه وسلم) اول ازواجه خديجة بنت خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصي واسمها فاطمة بنت زائدة بن الاصم من بني عامر ابن لؤي وخديجة ام اولاد النبي صلى الله عليه وسلم جميعا الا ابراهيم فانه لم ياربه القبطية وكانت خديجة عند عتيق بن عائذ المخزومي فولدت له بارية ثم تزوجها بعده ابو هالة زراة بن نياش الاسدي ومات بمكة في الجاهلية وكانت ولدت له هند بن ابي هالة فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده ولم يتكح عليها امرأة حتى ماتت وربي ابنها هند فكان ربيته وكان تزوجها وهو ابن خمس وعشرين سنة ولم تزل معه الى ان قبضت اربعاء وعشرين سنة وشهورا وكانت وفاتها بعد وفاة ابي طالب عمه بثلاثة ايام وتزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خديجة سودة بنت زمعة وكانت تحت السكزان بن عمرو وهو من مهاجرة الحبشة فمات ولم يعقب فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده وهي اول من تزوج من نسائه بعد خديجة رضي الله عنهما ثم تزوج عائشة بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنه بكر اولم يتزوج بكرا غيرها وكان تزوجها بمكة وهي بنت ست سنين ودخل بها بالمدينة وهي بنت تسع بعد ثمانية بسبعة اشهر وقبض عليه السلام وهي بنت ثمان عشرة وبقيت الى خلافة معاوية وتوفيت سنة ثمان وخمسين وقد قارب السبعين وقيل لم يلد فمات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اني قد احدثت بعدة فاذنوني مع اخواني فدفنت بالبقيع وتزوج صلى الله عليه وسلم حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه وكانت تحت

خمس بن عبد الله بن حذافة السهمي وكان رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى كسرى ولا عقب له ومات حقة بالمدينة في خلافة عثمان رضي الله تعالى عنه
وتزوج زينب بنت خزيمة من بني عبد مناف بن هلال بن عامر بن صعصعة وكانت قبله
عند عبيدة بن الحرث ومات قبله ويقال لها ام المساكين وتزوج زينب بنت جحش
الاسدية من بني غنم بن دودان بن اسد بن خزيمه وهي بنت عمه النبي صلى الله عليه وسلم
امها امية بنت عبد المطلب وهي اول من مات من ازواجه بعد وفاته في خلافة
عمر رضي الله عنه وكانت عند زيد بن حارثة وفيها نزلت واذا تقول للذي انعم الله عليه
وانعمت عليه امك عليك زوجك وتزوج ام حبيبة بنت ابي سفيان بن حرب
واسمها رمله وكانت تحت عبيد الله بن جحش الاسدي فتصر وهلك بارض الحبشة
فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان السرير الذي حمل عليه رسول الله
صلى الله عليه وسلم في بيتها فهو باقى بالمدينة عند مولى لها وبقيت الى خلافة معاوية
وتزوج ام سلمة بنت ابي امية بن المغيرة وكانت قبله تحت ابي سلمة بن عبد الاسد وام سلمة
بنت عم ابي جهل واخوها عبد الله ابن ابي امية كان من اشد قريش عداوة للنبي
صلى الله عليه وسلم ثم اسلم فاشتهد يوم الطائف وتوفيت ام سلمة سنة تسع وخسين
بعد عاتشة بستة اشهر وايام وتزوج ميمونة بنت الحرث تزوجها وبني بها بسرف
وسرف على عشرة اميال من مكة وتوفيت ايضا بسرف سنة ثمان وثلاثين فدفنت
هناك وكانت قبل ان يتزوجها تحت ابي سيرة ابن ابي رهم العامري وتزوج صفية
بنت حيي بن اخطب النضيري وكانت عند رجل من يهود خيبر يقال له كنانة
فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم عنقه بأمر احل دمه وسبي اهله وتزوجها
وتوفيت سنة ست وثلاثين وتزوج جويرية بنت الحرث وكان اغار على بني المصطلق وهم
غازون ونعمهم نسق على الماء فكانت جويرية بنت الحرث مما اصاب وتزوجها النبي
صلى الله عليه وسلم وتوفيت سنة ست وخسين واما التي وهبت نفسها للنبي صلى الله
عليه وسلم قال ابو القحطان هي خولة بنت حكيم السلمى وقال غيره هي ام شريك
الازدية (اولاد النبي صلى الله عليه وسلم) ولدا رسول الله صلى الله عليه وسلم من خديجة
القاسم وبه كان يكنى والطاهر والطيب وفاطمة وزينب ورقية وام كلثوم ومن مارية
القبيلية ابراهيم فاما القاسم والطيب فماتا بمكة صغيرين قال مجاهد مكث القاسم
سبع ليال ثم مات واما زينب فكانت عند ابي العاصي ابن الربيع بن عبد العزى
ابن عبد شمس واسم ابي العاصي القاسم وامه هالة بنت خويلد بن اسد بن عبد
العزى اخت خديجة بنت خويلد وكان تزوجها وهو مشرك وكان امر يوم بدر فن
عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة بغير فداء واتت زينب النبي صلى الله عليه
وسلم بالمدينة فقدم ابو العاصي المدينة فاسلم وحسن اسلامه وماتت زينب بالمدينة

بعد مصير النبي صلى الله عليه وسلم اليها بسبع سنين وشهرين واما رقية فتزوجها
عتبة بن ابي لهب فامر الله ان يطلقها قبل ان يدخل بها وتزوجها عثمان بن عفان
بالمدينة وماتت بها بعد مقدمه المدينة بسنة وعشرة اشهر وعشر من يومها وولدت
لعثمان عبد الله ومات وهو ابن ست سنين واما ام كلثوم فتزوجها عتبة بن ابي لهب
فارقها قبل ان يدخل بها وتزوجها عثمان بعد رقية وتوفيت لعثمان سنين وشهر
وعشرة ايام بعد مقدمه بالمدينة ولما فاطمة فتزوجها علي بن ابي طالب بالمدينة
بعد سنة من مقدمه المدينة وبني بها بعد ذلك بخمسة من سنة وماتت بعد وفاة النبي
صلى الله عليه وسلم بمائة يوم وولدت لعلي الحسن والحسين ومحمد بن كلثوم الكبري
وزينب الكبرى واما ابراهيم من مارية القبطية فانه ولد بالمدينة بعد عثمان
سنتين من مقدمه وعاش سنة وعشرة اشهر وعشرون ايام وكانت مارية هدية المقوقس
ملك مصر (خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم) كان فرسه يوم احد السكب وفرس
ابي عريضة برقة بن نيار يومئذ يقال له ملاوح والمرحز فرس رسول الله صلى الله
عليه وسلم الذي اشتراه من الاعرابي وشهد له خزيمه بن ثابت وكان له عليه السلام
فرس يقال له لزاز وفرس يقال له الظرب وفرس يقال له اللعيف وفرس يقال له
الورد وكانت البغلة التي اهداها اليه المقوقس يقال لها دليل وبقيت
الى زمن معاوية وكان له حمار يقال له يعفور وكان له من الذوق القيصو والجدعاء
والعضباء وكانت اقاحه التي اغار عليها عيينة بن حصن بالغاية عشر من القبة
(احواله صلى الله عليه وسلم) قالوا ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل وبين
عام الفيل وعام الفجار عشرون سنة ودفعته امه الى اظفاره من بني سعد بن بكر
فلم يزل عندهم خمس سنين ثم ردوه عليها فاخرجته امه الى اخواله بالمدينة بعد سنة
فتوفيت بالانواء وردته ام ايمن حاضنته الى مكة بعد موت امه وتوفى عبد المطلب
وهو ابن ثمان سنين وشهرين وخرج مع ابي طالب عمه الى الشام وهو ابن اثنتي عشرة
سنة وشهد الفجار وهو ابن عشر من سنة وخرج الى الشام في تجارة لخديجة وهو ابن
خمس وعشرين سنة وتزوجها بعد ذلك بشهرين وايام وبنت الكعبة ورضيت قريش
بحكمه فيها وهو ابن خمس وثلاثين سنة وبعث وهو ابن اربعين سنة وراى قريش
القبور يرى بها بعد عشرين يوما من مبعثه وتوفى عمه ابو طالب وهو ابن تسع
واربعين سنة وعشرون ايام وتوفيت خديجة بعد ابي طالب بثلاثة ايام ثم خرج
الى الطائف ومعه زيد بن حارثة بعد ثلاثة اشهر من موت خديجة واقام بها شهرا
ثم رجع الى مكة في جواره طم بن عدي واسرى به الى بيت المقدس بعد سنة ونصف
من وقت رجوعه الى مكة ثم امره الله بالمجرة واقرض عليه الجهاد فامر اصحابه
بالمجرة فخرجوا رسالا وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه ابو بكر وعامر بن

فهيرة مولى ابي بكر وعبد الله بن ارفد ويقال ارقط ويقال اريقط الدبلي وخلف
 علي بن ابي طالب علي ودايع كانت للناس عنده حتى اداها ثم لحق به وهاجر
 الى المدينة وهو ابن ثلاث وخمسين ودخل المدينة يوم الاثنين لاثني عشر ليلة خلت
 من شهر ربيع الاول فكان التاريخ من شهر ربيع الاول فرد الى المحرم لانه اول
 شهر السنة ونزل بقباء على كلثوم بن النهد من بني عمرو بن عوف الاوسي ثم مات
 كلثوم فقبول الى سعد بن خيثمة الاوسي واقام شهر او اربعة ايام الى ان اتمت صلاة المقيم
 ثم آخى بين المهاجرين والانصار بعد خمسة اشهر من وقت اتمام الصلاة ثم غزا غزوة
 ودان بعد ستة اشهر ثم غزا عيرا القريش بعد شهر وثلاثة ايام ثم غزا في طلب كرز حتى بلغ
 بدر اربعة عشر يوما ووجهت القبلة الى الكعبة ثم غزا بدر اقال الشعبي بدر كانت
 بدر الرجل يدعى بدر اقال وكان المشركون تسعمائة وخمسين رجلا وكان المسلمون
 ثلثمائة وبضعة عشر رجلا يعقب النفر البعير الواحد عدة الانصار منهم مائتان
 وسبعون رجلا والسياقون من سائر الناس وكان لو امد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ايض ورايته سودا من مرط اعانته من حل وكانت رايته يومئذ مع علي ولو اؤمع
 مصعب بن عمير قتل من المشركين يوم بدر خمسون رجلا واسر اربعة واربعون رجلا
 وكان من اسرا العباس بن عبد المطلب وعقيل بن ابي طالب وكانا خراجا مكرهين
 ونوفل بن الحرث بن عبد المطلب وكان في الاسارى عقبة بن ابي معيط والنضر
 ابن الحرث بن كلاب فقتلهم ما النبي صلى الله عليه وسلم بالصغرة واستشهد من المسلمين
 اربعة عشر رجلا وكانت بدر في شهر رمضان سنة اثنتين اربع عشرة ليلة خلت منه
 قال ابن ابي عمير وكانت غزوة واحدة سنة ثلاث في شوال قال ولما سارت قريش للحرب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج رسول الله والمسلمون حتى نزلوا بؤت بني حارثة
 فاقاموا ببقية يومهم وليلتهم ثم خرج من غد في الف رجل من اصحابه فلما كانوا في بعض
 الطريق انخزل عنهم عبد الله بن ابي سؤل بثلاث الناس وقالوا والله ما ندرى على
 ما نقتل انفسنا وهمت بنوا حارثة وبنوا سلمة بالرجوع ثم عصمهم الله ومضى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فذهب فرس بذيبة فاصاب ذؤاب سيف فاستله فقال عليه السلام
 لصاحب السيف وكان يحب الفصال ولا يعتاقه ثم سيفك فاني ارى السيوف تسفل
 اليوم وكانت قريش يومئذ ثلاثة آلاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعمائة
 وكان على الرماة يومئذ عبد الله بن جبير وكانت الهزيمة على المشركين حتى خالفت الرماة
 ما امرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الشيات بموضعها ومالت الى الغنائم
 فاصيب المسلمون وانهمزم منهم من انهزم واستشهد من المهاجرين يوم احد اربعة نفر
 حمزة بن عبد المطلب وعبد الله بن جحش ومصعب بن عمير وثمان بن عثمان بن الشريد
 واستشهد من الانصار احد وستون رجلا واسماء من قتل من المشركين وعددهم

في كتب السير وكان يوم الخندق سنة اربع ويوم المصطلق وبني الحبيان في شعبان سنة
 خمس ويوم خيبر في سنة ست وحاصرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بضع عشرة ليلة
 وفيها قدم عليه جعفر بن ابي طالب من عند النجاشي وفيها هاجله اهل فدك على
 النصف من ثمارهم فكانت له خاصة لانه لم يوجف عليها المسلمون بخيل ولا ركاب
 وفيها خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم معتمرا فصد المشركون وكان ساق معه من
 الهدي سبعين بدنة فعكفوه عن ان يبلغ محله فبايعه المسلمون تحت الشجرة وكانوا
 خجة عشر ومائة وكان اول من بايع عبد الله بن عمرو وكان سبب البيعة عثمان وذلك
 انه عليه السلام بعثه الى مكة ليخبر قريشا انه لم يأت للحرب فاحتبسته قريش عندها
 وبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قد قتل فدعا الناس الى البيعة على مشاجرة
 النجوم ثم بلغه ان الذي ذكر من امر عثمان باطل وبعث صلى الله عليه وسلم بعثة الى
 مؤنة في سنة ثمان واستعمل عليهم زيد بن حارثة وقال ان اصاب جعفر وان اصاب
 فبذل الله بن راحة على الناس وكانوا ثلاثة آلاف وقتل زيد وجعفر وعبد الله وقام
 بامر الناس بعدهم خالد بن الوليد وقاتل مقتله عظيمة فاستحازت كل طائفة من غير
 انهزام وفي سنة ثمان فتح الله عليه مكة في شهر رمضان فاقام بها خمس عشرة ليلة
 يقصر الصلاة ثم سار الى حنين في شوال سنة ثمان واستخلف على مكة عتاب بن اسيد
 فلقى رسول الله صلى الله عليه وسلم جمع هوازن يحنين للنصف من شوال فهزمهم الله
 ونقله اموالهم ونساءهم وكان الذين يتنواع النبي صلى الله عليه وسلم يوم حنين بعد
 هزيمة الناس على بن ابي طالب والعباس بن عبد المطلب آخذوا بحكمة بغلته والفضل
 ابن العباس وابوسفيان بن الحارث بن عبد المطلب وابنه قثم بن ابي سفيان ثم سار رسول
 الله صلى الله عليه وسلم بعد حنين الى الطائف فحاصرهم شهر ثم انصرف ولم يقتلها
 فاعتمر من الجعرانة في ذي القعدة ثم انصرف راجعا الى المدينة فدخلها واقام
 بالمدينة الى رجب سنة تسع ثم سار الى ارض الدوم فكان اقصى اثره بول فاقام بها
 وبني مسجداهو بها الى اليوم وفتح الله عليه في سفره ذلك دومة الجندل بعث اليها
 خالد بن الوليد فاتاه بكيد وصاحبها فاصالحه على الجزية ثم قام بالمدينة الى حضور
 الموسم سنة تسع فبعث ابا بكر اميرا على الحاج فاقام للناس حجهم وهي اول
 حجة كانت في الاسلام وانزلت برأيه بعد ان سار ابا بكر فبعث بها مع علي بن ابي طالب
 وامر ان يقوم بها في الناس اذا فرغ ابا بكر من الحج ثم صدر علي وابو بكر الى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم ودخلت سنة عشر فاقامها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
 وجاءته وفود العرب من كل وجه وبعث رسلا الى ملوك الارض ودخل الناس
 في الاسلام افواجا وانزلت عليه اذا جاء نصر الله والفتح فلم انه قد نبي الى نفسه
 فلما حضر الموسم خرج عليه السلام لخمس ليال بقين من ذي القعدة فاقام للناس حجهم

ثم صدر الى المدينة فاقام بها بقية ذي الحجة تمام سنة عشر والمحرّم وصفر وانقضى
عشرة ليلة من شهر ربيع الاول سنة احدى عشرة ثم قبضه الله يوم الاثنين وكان مقامه
الى ان قبض عشر سنين كوا مل وقد بلغ من السن ثلاثا وستين سنة ويقال انه ولد
يوم الاثنين وبعث يوم الاثنين ودخل المدينة يوم الاثنين وقبض يوم الاثنين ودفن ليلة
الاربعاء في حجرة عائشة رضي الله عنها وعن ابيها (خلافة ابي بكر واخباره ونسبه)
هو ابو بكر عبد الله بن ابي قحافة عثمان وكان اسم ابي بكر في الجاهلية عبد الكعبة فسماه
رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله ولقبه عتيق لجمال وجهه اولاده عتيق الله من
النار كما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم وصحى صدق الله عليه وخبر المسري فهو عبد
الله بن عثمان ابن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن اوى
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويج في اليوم الذي قبض فيه رسول الله
عليه السلام في سقيفة بني ساعدة بن كعب بن الحارث ثم بويج بعة العام يوم الثلاثاء
من بعد ذلك اليوم وارتدت العرب الا القليل منهم بمنع الزكاة فجاهدهم حتى
استقاموا وبعث عمر بن الخطاب فخرج بالناس سنة احدى عشرة وفتح البصرة وقتل
مسيلة الكذاب والاسود بن كعب العنسي بصنعاء وبعث ابو بكر بالناس في سنة اثنتي
عشرة ثم صدر الى المدينة فبعث الجيوش الى الشام فكانت اجنادين سنة ثلاث
عشرة في جمادى الاولى واختلفوا في سبب مرضه الذي مات به في اليوم الذي مات
فيه فقيل انه ميم فمات يوم الاثنين في آخره وقيل انه اغتسل في يوم بارد فم ومريض
سنة عشر يوما وتوفي يوم الجمعة لتسع ليال بقين من جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة
فكانت ولايته سنتين وثلاثة اشهر وتسع ليال اتفقوا على ان عمره ثلاث وستون سنة
فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسن من ابي بكر بمقدار سني خلافته (خلافة عمر
ونسبه واخباره) هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن فرط بن رباح بن عبد الله
ابن رزاح بن عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة وبكنى
ابا حفص وكان يدعى القاروق لانه اعلن بالاسلام وبأدى به والناس يخفونه ففرق بين
الحق والباطل وكان المسلمون يوم اسلم تسعة وثلاثين رجلا وامرأة بمكة فكلمهم عمر
اربعة وقال ابن مسعود ما زلت اعز من ذلك اسم عمر بويج له بالخلافة باستخلاف ابي بكر
ايام ففتح الله عليه في سني ولايته بيت المقدس وبلاذ الشام والعواصم عايلي الروم
وهمدان ونهاوند والاهواز وما والاها من بلاد الجعم حتى انتهت الفتوحات الى
اصطخر كما هو مذكور في كتب التواريخ وبعث بالناس عشر سنين متوالية ثم صدر الى
المدينة فقتله فيروز ابولؤلؤ غلام المغيرة بن شعبه يوم الاثنين لاربعة ليال بقين من ذي
الحجة ثمة سنة ثلاث وعشرين وصلى عليه صهيب وقبر في حجرة عائشة مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع ابي بكر وكانت ولايته عشر سنين وستة اشهر وتوفي وهو ابن

خمس وخمسين سنة على الاصح وقيل ابن ثلاث وستين سنة (خلافة عثمان واخباره
ونسبه) هو عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي
ابن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بويج غرة
المحرّم سنة اربع وعشرين وهو يومئذ ابن تسع وستين سنة وفتح في ولايته اكثر بلاد
فارس وطبرستان وكرمان وسجستان وسواحل بحر الروم والاردن وافريقية وحصون
قبرص وغيرها الى سنة خمس وثلاثين ثم حوصر في ذي الحجة من تلك السنة اكثر من
عشرين يوما وقصته مشهورة قتل يوم الاربعاء بعد العصر ودفن يوم السبت بعد الظهر
على الاصح وقال الواقدي قتل يوم الجمعة لثمان ليال خلت من ذي الحجة سنة خمس
وثلاثين وهو يومئذ ابن اثنتين وعشرين سنة وقال هذا ما لا اختلاف فيه ودفن بالبقيع
ليلا وصلى عليه جبير بن مطعم واخوه واقبره وقيل دفن بارض يقال لها حش كوكب
وهو بستان كان اشتراها عثمان وزادها في البقيع (خلافة علي بن ابي طالب رضي الله
عنه) واسم ابي طالب عبد مناف بن عبد المطلب بن هاشم وبكنى ابا الحسن قال ابن
اصحق لما قتل عثمان بويج علي بن ابي طالب ببيعة العامة في مسجد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وبايع له اهل البصرة وبايع له بالمدينة طلبة والزبير وكانت عائشة خرجت
من المدينة متحاجة وعثمان محصور ثم صدرت عن الحج فلما كانت بسرف اقياها الخبر بقتل
عثمان وبيعة علي فانصرفت راجعة الى مكة ولحق بها طلحة والزبير وروان بن الحكم
وعبد الله بن عامر وبعث بن منبه عامل اليمن فلما تاملوا بمكة تشاوروا فيما يريدون
من الطلب بدم عثمان وهموا بالشام بمكان معاوية فصر ففهم عبد الله بن عامر عن ذلك
الى البصرة فاخذوا عثمان بن حنيف عامل علي بها فهموا بقتله ثم حبسوه وقتلوا
خمسين رجلا كانوا معه على بيت المال وغير ذلك من اعماله فلما بلغ عليا مسيرهم
خرج مبادرا اليهم واستجد اهل الكوفة ثم سار الى البصرة ومعه بضعة عشر الفا
فخرج اليه طلحة والزبير وعائشة باهل البصرة وهم تسعة عشر الفا فقتلوا قتالا
شديدا فقتل طلحة وهزم من كان معه ورجع الزبير فقتل بوادي السباع قتل
عمر بن جرموز واحيط بعائشة واخذت ودخل على البصرة بمن معه فبايعه اهلها
واطلق عثمان بن حنيف ولم يكن له بها كبير مقام حتى انصرف الى الكوفة واستعمل
على البصرة عبد الله بن عباس وتتم الحرب معاوية فسار باهل العراق ومن معه من
سائر الناس واقبل معاوية في اهل الشام ومن اتبعه فكانت وقعة صفين ثم الحسكان
ولم يزل في حرب الى ان قتل رضي الله عنه ولم ينج في شيء من سنيه لشغله بالحروب
وقتل ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة مضت من شهر رمضان وهو ابن ثلاث وستين وقيل
ابن ثمان وخمسين وكانت ولايته خمس سنين الاثلاثة اشهر وقاتله عبد الرحمن بن ملجم
المرادي لعنه الله وقصته مشهورة (واما الحسن بن علي) فكان يكنى ابا محمد

ولما قتل على بويج له بالكوفة وبويج معاوية بيت المقدس فسار معاوية يريد الكوفة
فسار الحسن يريد الكوفة فالتقوا بمسكن من أرض الكوفة فصالح الحسن معاوية وباع له
ودخل معه الكوفة ثم انصرف معاوية إلى الشام وانصرف الحسن إلى المدينة فأتى بها
سنة جعدة بنت الأشعث امرأته بمواعيد وعدها معاوية أياها وكانت وفاته في شهر
ربيع الأول سنة تسع وأربعين وهو يومئذ ابن سبع وأربعين سنة (وأما الحسين بن علي)
فكان يكنى أبا عبد الله وخرج على يزيد فوجه إليه عبد الله بن زياد عمر ابن سعيد
ابن أبي وقاص قتل بكر بلاه سنة إحدى وستين يوم عاشوراء وهو ابن ثمان وخمسين
سنة وقيل ست وكان يخضب بالسواد وقصته معروفة رضوان الله عليهم أجمعين
إلى هنا من كتاب المعارف لابن قتيبة بن مسلم ملخصا بعض التلخيص ومن أراد
التفصيل فعليه مراجعة السير والتواريخ (اعلم) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يعرض نفسه على قبائل العرب في كل موسم فينهاه عند العقبة أذاني رهط
من الخزرج فقالوا لا تجلسوا علىكم قالوا بل جلسوا فدعاهم إلى الله وعرض عليهم
الاسلام وتلا عليهم القرآن وكانوا قد سمعوا من اليهود والنصارى عليه السلام قد اطل
زمانه فقال بعضهم لبعض والله انه لئذ لا يسبقن اليهود عليكم فاجابوه فلما انصرفوا
إلى بلادهم ذكروهم لقومهم فشا أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم فأتى في العام
القبائل اثنا عشر رجلا إلى الموسم من الانصار احدهم عبادة بن الصامت
فلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعقبة وهي بيعة العقبة الاولى فبايعوه ببيعة
النساء يعني ما قال الله تعالى يا ايها النبي اذا جاءك المؤمنات يبائعنك على ان لا
يشركن بالله شيئا ولا يسرفن ولا يزنين ولا يقتلن اولادهن ولا يأتين بهتان يقتربنه
بين ايديهن وارجلهن ولا يعصينك في معروف ثم انصرفوا وخرج في العام الآخر
سبعون رجلا إلى الحج فواعدهم عليه السلام بالعقبة اوسط ايام التشريق قال كعب
ابن مالك لما كانت الليلة التي واعدنا فيها بتنا اول الليل مع قومنا فلما استقبل
الناس من النوم تسللنا من فرشنا حتى اجتمعنا بالعقبة فانا نارسول الله صلى الله
عليه وسلم مع عمه العباس فقال العباس يا معشر الخزرج ان محمدا حيث علمتم فهو
في منعة ونصرة من قومه وعشيرته وقد ابى الا الانقطاع اليكم فان كنتم وافين بما
وعدتموه فائتموا ما تحلمتم والا فأتروهم في قومه فتكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم
داعيا إلى الله ومرغبا في الاسلام وتاليا للقرآن فاجبته بالايمن فقال اني
ابايعكم على ان تمنعوني عما منعتهم به آباءكم قلنا ابسط يديك نبايعنك عليه فقال
عليه السلام اخرجوا إلى منكم اثني عشر نقيبا فاخرجوا من كل فرقة نقيبا وكان
عبادة نقيب بني عوف وهذه بيعة العقبة الثانية وله عليه السلام بيعة ثالثة
مشهورة وهي البيعة التي وقعت بالحديبية تحت الشجرة عند توجهه من المدينة إلى

مكة وتسمى بيعة الرضوان وهذه بعد الهجرة بخلاف الاولين وعبادة شهدا فمرو
من المبايعين في الثلاث رضى الله عنه (من شرح البخاري للكرما في عليه الرحمة) يعني
اهل النظر الواحد يشان متناقضان قالوا رويتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ما كثر بالله نبي قط وانه بعث اليه ملكا فاستخرجنا من قلبه وهو صغير علقه
ثم غسلا قلبه ثم زاده إلى مكانه ثم رويتم انه كان على دين قومه أربعين سنة وانه
زوج ابنته عتبة بن ابي لهب وابا العباس بن الربيع وهما كافران قالوا وفي هذا
تناقض واختلاف وتقصير لرسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابو محمد ونحن نقول انه
ليس فيه شعبة الله تعالى لاحد متعلق ولا مقال اذا عرف معناه لان العرب جميعا
من ولد اسماعيل بن ابراهيم صلوات الله على نبينا وعليهما اخلا ائمن ولم ير الواعى بقايا
من دين ابيهم ومن ذلك حج البيت وزيارته والختان والنكاح وابقاع الطلاق اذا كان
ثلاثا وللزواج الرجعة في الواحدة والاثنين وتفرق الفراش في وقت الحيض والغسل
من الجنابة ودية النفس مائة من الابل والقصاص في الجرح وقطع اليد في السرقة
ودفع الظلم ولزوم القتل لقاطع الطريق والرجم للزاني المحصن والزانية المحصنة كذا
واتباع الحكم في المبال في الخنثى وتحريم ذوات المحارم بالقرابة والصهر والنسب
وهذه امور مشهورة عندهم وكانوا مع ذلك يؤمنون بالله تعالى ويوحّدونه في صفاته
وافعاله ويؤمنون بالملكين الكاتبين وكلام اهل التوحيد في الاعتقاد قال الاعشى
وهو جاهلي

فلا تحسبني كافرا لك نعمة * على شأهدي يا شاهد الله فاشهد
يريد على لسانى يا ملك الله فاشهد بما اقول ويؤمن بعضهم بالبعث والحساب وآباء النبي
صلى الله عليه وسلم وامهاته * كلهم مؤمنون بالبعث والحساب وموحدون
في اعتقادهم قال زهير بن ابي سلمى وهو جاهلي لم يطق الاسلام في قصيدته المشهورة
التي تعد من السبع

يؤخر فيوضع في كتاب ويدخر * ليوم الحساب اويجل فينقم
وكانوا يقولون في البلية وهي الناقة التي تعقل عند قبر صاحبها فلا تعلق ولا تنسى
حتى تموت ان صاحبها يحيى يوم القيامة واكبتها وان لم يفعل اولياؤه ذلك بعده جاء حافيا
راجلا فقد ذكر ابو زيد فقال كالبلاب ارقسها في الولايا * ما نجات السوم جراحه
والولايا البراذع وكانوا يقولون البرذعة ويدخلونها في عنق تلك الناقة وقال النابغة
محلّم ذات الاله ودينهم * قويم فابر جون غير العواقب

يريد الجزاء بالايمان وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم على دين قومه يعني على دين
اسماعيل وابراهيم عليهما السلام وهو الاسلام يراد على ما كانوا عليه من الايمان بالله
والعمل بشريعتهم في تلك المذكورات وكان مع هذا لم يقرب من الاوثان في صغره

وصكبه قبل الوحي وكان يعيهم وقال عليه السلام بغضت الى غيراته كان لا يعرف فرا آثر الله والشرائع التي شرعها لعباده على لسانه حتى اوحى اليه ولذلك قال تعالى المجدك يتجاوى ووجدك ضالا فهدى ويريد ضالا عن تفصيل الايمان والاسلام وشرائعهم فهداك وكذلك قوله عز وجل ما كنت تدري ما الله بكتاب ولا الايمان يريد ما كنت تدري ما القرءان ولا شرائع الايمان ولم يرد بالايان الذي هو الاقرار لان آباءه الذين كانوا في افعالهم على الكفر والشرك كانوا في اعتقادهم موحدين لانهم يعرفون الله ويؤمنون به ويعبدون الله على شريعة ابراهيم عليه السلام لكن يتخذون من دون الله آلهة يتقربون بها اليه تعالى وتقربهم فيما ذكروا منه ويتوقون الظلم ويحذرون عواقبه ويتخالفون على ان لا ينبغي على احد ولا يظلم وقال عبد المطلب لما ملك الحبشة حين سألها حاجته فقال ابل ذهبت لي فحجب منه كيف لم يسأله الا انصرف عن البيت فقال ان لهذا البيت من يمنع منه او كما قال فهو ولاه كانوا يقرون بالله ويؤمنون به فكيف لا يكون الطيب المطهر قبل الوحي يؤمن بالله تعالى وهذا لا ينبغي على احد ولا يذهب عليه ان مراد الله تعالى في قوله ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ان الايمان شرائع الايمان قال ابو محمد ومعنى هذا الحديث انه عليه السلام كان على دين ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وقومه هؤلاء كذلك الا ان امية وعبد شمس وغيرهما من كفرة قريش كابى جهل وغيره لانه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام ان اتبعني فانه مني ومن عصاني فانه كفور رحيم وقال لنوح عليه السلام انه ليس من اهل البيت ابني لانه كان على غير دينه واما تزويجه بنتيه الى الكافرين فهذا ايضا من الشرائع التي كان لا يعلمها وانما تقع الاشياء بالتحريم وتحسن بالاطلاق والتحليل وليس في تزويجهما كافرا من قبل ان يحرم الله عليه افكاح الكافر وقبل ان ينزل عليه الوحي ما يلحق به كفر بالله تعالى (من شرح الاحاديث التي ترى ظواهرها متناقضة) لابي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري صاحب كتاب المعارف وغيره من الكتب النافعة (علوم السحر والطلسمات) وهي علم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر اما بغير معين او بجمعين من الامور السماوية والاول هو السحر والثاني هو الطلسمات ولما كانت هذه العلوم معجورة عند الشرائع لما فيها من الضرر ولما يشترط من الوجهة الى غير الله من كوكب وغيره كانت كتبها كالمنفعة بين الناس الاما وجد في كتب الامم الاقدمين فيما قبل نبوة موسى عليه السلام مثل النبط والكلدانيين فان جميع من تقدمه لم يشرعوا الشرائع ولا جاؤا بالاحكام انما كانت كتبهم مواظ ووحيد او تذكيرا بالجنة والنار وكانت هذه العلوم في اهل بابل من السريانيين والكلدانيين وفي اهل مصر من القبط وغيرهم وكان لهم فيها التأليف والابتكار ولم يترجم لنا من كتبهم فيها الا القليل

مثل الفلاحة النبطية لابن وحشية من اوضاع اهل بابل فاخذ الناس هذا العلم منها
وتفتوا فيه ووضعت بعد ذلك الاوضاع مثل مصاحف الكواكب السبعة وكتاب
طعتم الهندى فى صور الدرج والكواكب وغيرهم ثم ظهر بالشرق جابر بن حيان
كبير السحرة فى هذه الملة فتصنف كتب القوم واستخرج الصناعة وغاص على زبد ها
فاستخرجها ووضع فيها عدة من التآليف واكثر الكلام فيها وفى صناعة الكيمياء لانها
من توابعها لان احالة الاجسام النوعية من صورة الى اخرى انما تكون بالقوى
النفسانية لا بالصناعة العملية فهو من قبيل السحر ولتقدم هنا مقدمة يتبين لك
منها حقيقة السحر وذلك ان النفوس البشرية وان كانت واحدة بالنوع فهى مختلفة
بالخواص وهى اصناف وكل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الصنف الاخر
وصارت تلك الخواص فطرة وجبلة لصفها فنفس الانبياء عليهم السلام لها
خاصية تستعد بها للانسلاخ من الروحية البشرية الى الروحية الملكية حتى تصير
ملكاً فى تلك الجمعية التى انسلخت منها وهذا هو معنى الوحى وهى فى تلك الحالة محصلة
للمعرفة الربانية ومخاطبة الملائكة عن الله تعالى وما يتبع ذلك من التأثير فى الاكوان
ونفوس السحرة لها خاصية التأثير فى الاكوان واستجلاب روحانية الكواكب
للتصرف بها والتأثير بقوة نفسانية او شيطانية فاما تأثير الانبياء عليهم السلام فمردد
الى خاصية ربانية ونفوس الكهنة لها خاصية الاطلاع على الغيبات بقوى
شيطانية وهكذا كل صنف مختص بخاصية لا توجد فى الاخر والنفوس الساحرة
على مراتب ثلاث يأتى شرحها فاولاها المؤثرة بالهم فقط من غير آلة ولا معين
وهذا هو الذى تسميه الفلاسفة السحر والثانية بمعين بمزاج الافلاك والعناصر
او خواص من الاعداد وسموها الطلسمات وهى اضع مرتبة من الاولى والثالثة
بتأثير القوى التخيلية يعمد صاحب هذا التأثير الى القوى التخيلية فيتصرف فيها بنوع
من التصرف ويلقى فيها انواعاً من الخيالات والمحاكات وصوراً بما يقصده من ذلك
ثم ينزلها الى الحس من الرايين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤن كأنها فى الخارج
وليس هنالك شئ كما يحكى عن بعضهم انه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هنالك
شئ من ذلك وسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة او السحرة وهذا تفصيل مراتبه ثم
هذه الخاصية تكون فى النفس بالقوة شأن القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل
بالرياضة ورياضة السحر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم
العلوية والسياطين بانواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذلل فعلى لذلك وجهته الى
غير الله وسجود له والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفراً والكفر من مواده
واسبابه كما رأيت ولم يذخرف البقهاء فى قتل الساحر هل هو لكفر والسابق على
فعله او لتصرفه بالافساد وما ينشأ عنه من الفساد فى الاكوان والكل حاصل منه ثم

لما كانت المرتبتان الاوليان من السحر لم حا حقيقة في الخارج والمرتبة الاخيرة الثالثة
لاحقيقة لم اختلف العلماء في السحر هل له حقيقة او انما هو تخيل فالتاثلون بان له
حقيقة نظروا الى المرتبتين الاوليين والقائلون بانه لاحقيقة له نظروا الى المرتبة الثالثة
الاخيرة فليس بينهم اختلاف في نفس الامر بل اختلفوا من قبل اشتباه هذه المراتب
والله اعلم واعلم ان وجود السحر لا مزية فيه بين العقلاء من اجل التأثير الذي ذكرناه
وقد نطق به القرءان قال تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل
على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى يقولان انما نحن قسنة
فلا تكفرا الى قوله الا باذن الله وفي الصحيح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر حتى
كان يخيل اليه انه يفعل الشيء ولا يفعله وجعل سحره في مشط ومشاقة وجفط طلمعة
ودفن في بئر ذروان فانزل الله عز وجل عليه في المعوذتين ومن شر النفاثات في العقد
قالت عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأ على عقدة من تلك العقد التي سحر فيها
الا نجات واما وجود السحر في اهل بابل وهم الكلدانيون من النبط والسريانيون فكثير
نطق به القرءان وجاءت به الاخبار وكان للسحر في بابل ومصر ايام بعثة موسى
عليه السلام سوق نافقة ولهذا كانت معجزته من جنس ما يدعون ويتنازعون وبقي
من آثار ذلك في البرابي بصعيد مصر شواهد دالة على ذلك وراينا بالعيان من يصور
صورة الشخص المسحور بخواص اشياء مقابلة لما نواه وحاوله موجودة بالمسحور
امثال تلك المعاني من اسماء وصفات في التأليف والتفريق ثم يتكلم على تلك الصورة
التي اقامها مقام الشخص المسحور عينا او معنى ثم ينفث من ريقه بعد اجتماعه فيه
بكرار يخرج حروف ذلك الكلام السوء ويصدق على ذلك المعين في سبب اعداءه لذلك
تفأولا بالعقد والزام واخذ العهد على من اشرك به من الجن في نفسه في فعله ذلك
استعلا للعزيمة بالعزم وتلك النية والاسماء السيئة روح خبيثة تخرج منه مع
النفث متعلقة بريقه الخارج من فيه بالنفث فينزل عليها ارواح خبيثة ويقع عن ذلك
بالمسحور ما يحاوله الساحر وشاهدنا ايضا من المتخيلين للسحر وعمله من يشير الى كساء
او جلد ويتكلم عليه في سره فاذا هو مقطوع مخروق ويشير الى بطون الغنم كذلك
في مراعيها بالجمع فاذا معاوها ساقطة من بطونها على الارض وسحقها ان يارض
الهندي هذا العهد من يشير الى انسان فيجذب قلبه ويقع مينا وينقب عن قلبه فلا
يوجد في حشاؤه ويشير الى الرمانة وتفتح فلا يوجد من جوفها شيء وكذلك سمعنا ان
بارض السودان يارض الترك من يسحر السحاب فيطر الارض المخصوصة وكذلك
راينا من عمل الطلسمات عجائب في الاعداد المتحابة وهي (رك) (رند) احد العددين
ما اثنان وعشرون والاخر مائتان واربعة وعشرون ومعنى المتحابة ان اجزاء كل واحد
التي فيه من نصف وربع وسدس وخمس وامثالها اذا جمع كان مساويا للعدد الاخر

صاحبه قدسمى لاجل ذلك المتحابة ونقل اصحاب الطلسمات ان لذلك الاعداد اثرا
في الالفة بين المتحابين واجتماعهم اذا وضع موضع مخصوص وشروط معينة في ذلك
كما هو المعروف عندهم وكذلك بعض الاوقاف المخصوصة بالشمس وغيرها من
الكواكب وذكر لنا ان الامام نضر الدين الرازي وضع كتابا في ذلك سماه السرا المكتوم وانه
بالمشرق يتداوله اهله ونحن لم نقف عليه والامام لم يكن من ائمة هذا الشأن فيما يظن
ولعل الامر بخلاف ذلك وبالمغرب صنف من هؤلاء المتخيلين لهذه الاعمال السحرية
يعرفون بالبعاجين وهم الذين ذكرت اولانهم يشيرون الى الكساة او الجلد فيخرق
ويشيرون الى بطون الغنم بالبعج فتنبعج ويسمى احدهم بهذا العهد باسم البعاج لان
الكثير ما يتصل من السحر بعج الانعام يربى بذلك اهلها ليعطوه من فضلها وهم
متسترون بذلك في الغاية خوفا على انفسهم من الحكام لقيت منهم جماعة وشاهدت
من افعالهم هذه واخبروني ان لهم وجهة رياضية خاصة بدعوات كفرة واشراك
لروحانية الجن والكواكب سطر فيهم بحقيقة عندهم تسمى الخنزيرية يتدارسونها
وان بهذه الرياضة والوجهة يصلون الى حصول هذه الافعال وان التأثير الذي لهم
انما هو فيما سوى الانسان الحر من الامتعة والحيوان والرقيق ويعبرون عن ذلك
بما يعيش فيه الدرهم اي ما يملك ويبيع ويشترى من سائر الممتلكات هذا ما زعموه وسألت
بعضهم فاخبرني به واما افعالهم فظاهرة موجودة وقفا على الكثير منها وما سألها
من غيرية في ذلك هذا شأن السحر والطلسمات وآثارها في العالم (واما الفلاسفة)
ففرقوا بين السحر والطلسمات بعدد ان اثبتوا انهما جميعا اثر للنفس الانسانية
واستدلوا على وجود الاثر للنفس الانسانية بان لها اثر في بدنهما من غير الجبري الطبيعي
واسبابه الجسمانية بل آثار عارضة من كيفيات الارواح تارة كالكسوة الحادثة
في الفرح والسرور ومن جهة التصورات النفسانية اخرى كالذي يقع من قبل التوهم
فان الماشي على حرف حائط او جبل منتصب اذا قوى عنده توهم السقوط سقط بلا شك
ولمذا نجد كثيرا من الناس يعقودون انفسهم ذلك بالدربة عليه حتى يذهب عنهم
هذا الوهم فتجدهم يمشون على حرف الحائط والجبل المنتصب ولا يخافون السقوط
فثبت ان ذلك من آثار النفس الانسانية ونصورها للسقوط من اجل التوهم واذا كان
ذلك اثر للنفس في بدنهم من غير الاسباب الجسمانية الطبيعية فبما ان يكون لها مثل
هذا الاثر في غير بدنهم اذ نسبتهم الى الابدان في ذلك النوع من التأثير واحدة لانها غير
حالة في البدن ولا منطبعة فيه فثبت انها مؤثرة في سائر الاجسام واما التفرقة
عندهم بين السحر والطلسمات فهو ان السحر لا يحتاج الساحر فيه الى معين وصاحب
الطلسمات يستعين بروحانية الكواكب واسرار الاعداد وخواص الموجودات
واوضاع تلك المؤثرة في عالم العناصر كما يقوله المخيمون ويقولون السحر اتحد روح

بروح والطلسم اتحاد روح بجسم ومعناه عندهم ربط الطبائع العلوية السماوية بالطبائع السفلية الارضية والطبائع العلوية هي روحانيات الكواكب ولذلك يستعين صاحبه في غالب الامر بالنجاسة والساحر عندهم غير مكسب لسحره بل هو مظهر على تلك الجبلية المختصة بذلك النوع من التأثير والفرق عندهم بين المعجزة والسحر ان المعجزة قوة آلهية تبعث في النفس ذلك التأثير فهو مؤيد بروح الله على فعله ذلك والساحر انما يفعل ذلك من عند نفسه وبقوته النفسانية وامداد الشياطين في بعض الاحوال فيبينها الفرق في المفعولية والحقيقة والذات في نفس الامر وانما تستدل نحن على التفرقة بالعلامات الظاهرة وهي وجود المعجزة لصاحب الخير وفي مقاصد الخير وللنفوس المتحضرة للخير والتخدي بها على دعوى النبوة والسحر انما يوجد في صاحب الشر وفي افعال الشر في الغالب من التفريق بين الزوجين وضرب الاعداء وامثال ذلك وللنفوس المتحضرة للشر هذا هو الفرق بينهما عند الحكماء الالهيين وقد يوجد لبعض المتصوفة اصحاب الكرامات تأثير ايضا في احوال العالم وليس معدودا من جنس السحر وانما هو بالامداد الالهي لان مختلفهم وطريقتهم من آثار النبوة وتابعها ولهم في المدد الالهي حفظ عظيم على قدر حالهم وادبائهم وتمسكهم بكلمة الله واذا قيد احد منهم على افعال الشر فلا يأتيا لانه مقيد فيما ياتيه ويذره بالامر الالهي فلا يقع لهم فيه الاذن لا يأتونه بوجه ومن اتاه منهم فقد عدل عن طريق الحق وربما سلب حاله ولما كانت المعجزة بامداد روح الله والقوى الالهية فلذلك لا يعارضها شيء من السحر وانظر شأن حجرة فرعون مع موسى في معجزة العصا كيف تلقف ما يافسكون وذهب سحرهم واضمحلت كان لم يكن وكذلك لما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم في المعوذتين ومن شر النفاثات في العقد فالت عائشة رضي الله عنها فكان لا يقرأها على عقدة من العقد التي سحر فيها الا انحلت فالسحر لا يثبت مع اسم الله وذكره بالهمة الايمانية وقد نقل المؤرخون ان درة ش كايان وهي راية كسرى كان فيها الوقف المثني العدي منسوجا بالذهب في طوابع فلكية رصدت لوضع ذلك فوجدت الاية يوم قتل رسمت بالقادسية واقعة على الارض بعد ان هزم فارس وشتاتهم وهو فيما يزعم اهل الطلسمات والافواق مخصوص بالغلب في الحروب وان الاية التي يكون فيها او معنيتها لا تنهزم اصلا الا ان هذه عارضها المدد الالهي من ايمان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وتمسكهم بكلمة الله فانحل معها كل عقد سحري ولم يثبت وبطل ما كانوا يعملون واما الشريرة فلم تفرق بين السحر والطلسمات والشعوذة وجعلته كلها بابا واحدا محظورا لان الافعال انما اباح لنا الشارع منها ما عينا في ديننا الذي فيه صلاح آخرتها اوفي معناها الذي فيه صلاح ديننا وما لا يهتفي في شيء منها فان كان فيه ضرر او نوع

ضرر السحر الحاصل ضرره بالوقوع وتلق به الطلسمات لان اثرها واحد وكما انما التقي في انواع ضرر باعتقاد التأثير فتفسد العقيدة الايمانية برد الامور الى غيرها فيكون حينئذ ذلك الفعل محظورا على نسبه في الضرر وان لم يكن موقفا علينا ولا فيه ضرر فلا أقل من تركه قربا الى الله فان من حسن اسلام المرء تركه مالا بعينه فجعلت الشريعة باب السحر والطلسمات والشعوذة بابا واحدا لما فيها من الضرر وخصته بالخطر والتعريم (علم اسرار الحروف) وهو المسمى بهذا العهد بالسيميا نقل وضعه من الطلسمات اليه في اصطلاح اهل التصرف من المتصوفة فاستعمل استعمال العام في الخاص وحدث هذا العلم في الملة بعد صدر رمتها وعند ظهور الغلاة من المتصوفة وجنوحهم الى كشف حجاب الحس وظهور الخوارق على ايديهم والتصرفات في عالم العناصر وتدوين الكتب والاصطلاحات ومن اعلمهم في تنزل الوجود عن الواحد وترتيبه وزعموا ان السكك الاسماء مظاهر ارواح الافلاك والكواكب وان طبائع الحروف واسرارها سارية في الاسماء فهي سارية في الاكوان على هذا النظام من لدن الابداع الاول تنتقل في اطوارها وتعرب عن اسرارها فحدث لذلك علم اسرار الحروف وهو من تفاريع علم السيميا لا يوقف على موضوعه ولا يتحاط بالعدد مسائله وقد تعددت فيه تاليف البوني وابن العربي وغيرهما من اتبع آثارها واحدا عندهم وغرته تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالاسماء الحسنى والكلمات الالهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالاسرار السارية في الاكوان ثم اختلفوا في سر التصرف الذي في الحروف لم هو قمتهم من جعله للعزاج الذي فيه وقسم بقسمة الطبائع الى اربعة اصناف كما في العناصر فاختصت كل طبيعة بصنف من الحروف التي يقع التصرف في طبيعتها فعلا وانفعالا بذلك الصنف فنوعت الحروف بقانون صناعي يسعون التكسير فالنارية تجتمعها (اهطم فشذ) والهوائية تجتمعها (بوينضتض) والترابية تجتمعها (جزكسقطظ) والمائية تجتمعها (دحلمرشنخ) فالحروف النارية لدفع الامراض الباردة ولضاعفة قوة الحرارة حيث تطلب مضاعفتها اما حسا او حكا كما في تضعيف قوى المريح في الحروب والقتل واقتل والمائية ايضا لدفع الامراض الحارة من حميات وغيرها ولتضعيف القوى الباردة حيث تطلب مضاعفتها حسا او حكا كتضعيف القوى القمرية وامثال ذلك وفس علمها الترابية والهوائية من الطبائع والقوى والكواكب ومنهم من جعل سر التصرف الذي في الحروف للنسبة العددية فان حروف الجدد التي على اعدادها المتعارفة وضعها وطبعها فينبغي من اجل تناسب الاعداد تناسب في نفسها ايضا كما بين الباء والكاف والراء دلالة كل منها على الاثنين كل في مرتبته فالباء في مرتبة الاحاد والكاف في مرتبة العشرات والراء

في مرتبة المئين وكالذي يتبين وبين الدال والتاء لادلائها على الاربعة وبين الاربعة
والاثني نسبة الضعف وخرج للاسماء اوقاف كالأعداد يختص كل صنف من
الحروف بصنف من الاوقاف التي تناسبه من حيث عدد الشكل او عدد الحروف
وامتزاج التصرف من السر الحرفي والسر العددي لاجل التناسب الذي بينهما فاما
سر هذا التناسب بين الحروف وامزجة الطبائع اوبين الحروف والاعداد فامر عسير
على الفهم اذ ليس من قبيل العلوم والقياسات وانما مستندهم الذوق والكشف
قال البوني ولا تظن ان سر الحروف مما يتوصل اليه بالقياس العقلي وانما هو بطريق
المشاهدة والتوفيق الالهي واما التصرف في عالم الطبيعة بهذه الحروف والاسماء
المركبة منها وتأثر الاكوان من ذلك فامر لا ينبغي لثبوتها عن كثير منهم فواترا
وقد يظن ان تصرف هؤلاء وتصرف اصحاب الطلسمات واحد وليس كذلك فان
حقيقة الطلسم وتأثيره على ما حققه اهله انه قوى روحانية من جوهر القمر ترفع
فيما له ركب فعل غلبة وقهر باسراف فلكية ونسب عددية وبخورات جالبة لروحانية
ذلك الطلسم مشدودة فيه بالهمة فاندتها ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية
وهو عندهم كالخبرة المركبة من ارضية وهوائية ومائية ونارية طاهرة من جلتها
تخيل وتصرف ما حصلت فيه الى ذاتها وتقلبه الى صورتها وكذلك الاكبر
للاجسام المعدنية خيرة قلب المعدن الذي تسرى فيه الى نفسها بالاحالة ولذلك
يقولون موضوع الكيمياء جسد في جسد لان الاكبر اجزاء كاه اجسادانية ويقولون
موضوع الطلسم روح في جسد لانه ربط الطبائع العلوية بالطبائع السفلية والطبائع
السفلية جسد والطبائع العلوية روحانية وتحقيق الفرق بين تصرف اهل الطلسمات
واهل الاسماء بعد ان تعلم ان التصرف في عالم الطبيعة كله انما هو للنفس الانسانية
والهم البشرية لان النفس الانسانية محيطة بالطبيعة وحكمة عليها بالذات الان
تصرف اهل الطلسمات انما هو في استئصال روحانية الافلاك والكواكب وربطها
بالصور او بالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الاحالة والقلب
بطبيعته فعل الخيرة فيما حصلت فيه وتصرف اهل الاسماء انما هو بما حصل لهم
بالمجاهدة والكشف من النور الالهي والمدد الرباني فينضج الطبيعة لذلك طائفة
غير مستعصية ولا يحتاج الى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها لان مدده اعلى منها
ويحتاج اهل الطلسمات الى قليل من الرياضة تفيد النفس قوة على استئصال روحانية
الافلاك واهون بها درجة ورياضة بخلاف اهل الاسماء فان رياضتهم هي الرياضة
الكبرى وليست لقصد التصرف في الاكوان اذ هو حجاب وانما التصرف لهم حاصل
بالعرض كرامة من كرامات الله بهم فان خلاصا صاحب الاسماء عن معرفة امر الله
وحقائق المكون الذي هو نتيجة المشاهدة والكشف واقتصر على مناسبات الاسماء

وطبائع الحروف والكلمات وتصرف بها من هذه الحينية وهؤلاء هم اهل السيميا
في المشهور كان ذن لا فرق بينه وبين اصحاب الطلسمات بل صاحب الطلسمات
او ذن منه لانه يرجع الى اصول طبيعية علمية وقوانين متينة واما صاحب اسرار
الاسماء اذ افاته الكشف الذي يطالع به على حقائق الكلمات واثار المناسبات بفوات
الطلوص في الوجهة وليس له في العلوم الاصطلاحية قانون برهاني يقول عليه
فيكون حاله اضعف رتبة وقد مزج صاحب الاسماء قوى الكلمات والاسماء بقوى
الكواكب فتعين لذلك الاسماء الجسدية او ما يرسم من اوقافها بل ولذا اسرار الاسماء
اوقافا تكون من حظوظ الكواكب الذي يناسب ذلك الاسم كما فعله البوني في كتابه
الذي سماه الانمط وهذه المناسبة عندهم هي من لدن الحضرة العمالية وهي
برزخية السكال الاسماء وانما تنزل تفضيلها في الحقائق على ما هي عليه من
المناسبة واثبات هذه الكلمات عندهم انما هو بحكم المشاهدة وكذلك قديم مزج
ايضا صاحب الطلسمات عمله وقوى كواكبه بقوى الدعوات الموافقة من الكلمات
المخصوصة لمناسبة بين الكلمات والكواكب الا ان مناسبة الكلمات عندهم ليس
كما هي عند اصحاب الاسماء من الاطلاع في حال المشاهدة وانما يرجع الى ما اقتضته
اصول طريقهم السحرية من اقسام الكواكب بجميع ما في عوالم المكونات
من جواهر واعراض وذوات ومعان والحروف والاسماء من جهة ما فيه فكل
واحد من الكواكب قسم منها يخصه وينشون على ذلك مباني غريبة منكرة
من تقسيم سور القرءان وآية على هذا النحو كما فعله مسكة البحر بطي في الغاية
والظاهر من حال البوني في انمطه انه اعتبر طريقهم فان تلك الانمط اذ انصفتها
وتصفت الدعوات التي تضمنتها وتقسيمها على ساعات الكواكب السبعة ثم وقفت
على الغاية وتصفت قياسات الكواكب التي فيها وهي الدعوات التي تحتل
بكل كوكب بسمونها قياسات الكواكب اي الدعوة التي يقام له بها ثم ذلك
ذلك اما بانه من مادتها اوبان التناسب الذي كان في اصل الابداع وبرزخ العلم قضى
بذلك كله وما اوتيت من العلم الا قليلا وليس كل ما حرمه الشرع من العلوم بمنكر
الشبوت فقد ثبت ان السحر حق مع حظره (تحقيق وتكئة) هذه السيميا كما تحقق لان
انها ضرب من السحر تحصل برياضات شرعية وذلك انا قد مننا ان التصرف
في عالم الاكوان لصنفين من البشر هما الانبياء بالقوة الالهية التي فطرهم الله
عليها والسحرة بالقوة النفسانية التي جعلها عليهم ولا يحصل الا بالاباء تصرف
يكتسبونه بالملكة الالهية وهو من نتائج التجريد ولا يقصدون الى تعمله وانما
يأتيم عفووا والمتمكنون منهم اذا عرض لهم اعرضوا عنه واستعاذوا بالله منه وعنده
محنة كما يحكي عن ابي يزيد البسطامي انه وافى شاطئ دجلة عشاء متخفرا فالتقى له

طريقا الوادي فانه تعاد بالذوق والاسبع حظي من الله بداني وركب السفينة عابرا مع
 الملايين واما الكسرة فلا بد في الجبلي منه من الرياضة ليجزج من القوة الى الفعل
 وقد يحصل لي غير الجبلي منه بالاكتساب وهو دون الجبلي فتعاني فيه الرياضة
 كما تعاني في الاول وهذه الرياضة السحرية معروفة وقد ذكر انواعها وكيفيتها
 مسجلة الجبريطي في كتاب الغاية وباب ابن حبان في رسائله وغيرهما ويستعملهما
 كثير من يقصد اكتساب السحر وتعلمه على قوانينها وشروطها الا ان هذه الرياضة
 السحرية التي للاولين منسوبة بالكسرة كقربات كالتوجهات للكواكب والدعوات
 اليها التي يسمونها قيسامات لاستجلاب روحانياتها وكاعتقاد التأثير من غير الله
 في ربط الفعل بالطوالع الضوئية وبمناظرات الكواكب في البروج لتحصيل الاثر
 المطلوب فاعتقد لذلك كثير من يروم التصرف في عالم الكائنات وقصدوا طريق
 تحصيله على وجهه مدعي ملازمة الكفر واتصاله بقلب وانك الرياضات شرعية باذكار
 وتبسيحات ودعوات من القرءان والاحاديث النبوية هداهم الى معرفة المناسبة
 منها للحاجة ما قدمناه من انقسام العالم بمافيها من ذوات وصفات وافعال بانوار
 الكواكب السبعة ويتصرفون مع ذلك لاساعات والايام المناسبة لانقسامها كذلك
 ويتصرفون بتلك الرياضة الشرعية تخرجهم من السحر المعهود الذي هو كراويدعوا اليه
 ويتسكون بالوجهة الشرعية لعمومها وخصوصها كما فعله البوني في كتاب الانماط
 وغيره من كتبه وسموا هذه الطريقة بالسميا نوعلا في الفرار من اسم السحر وهم
 في الحقيقة واقعون في معناه وان كانت الوجهة الشرعية حاصلة لهم فلا يبعدون كل
 البعد عن اعتقاد التأثير لغير الله تعالى ثم انهم يقصدون التصرف في عالم الكائنات
 وهو محظور عند الشارع وما وقع للانبياء من المعجزات والاولياء من الكرامات فبأذن
 من الله يحصل لهم العلم الضروري بذلك اليها ما وغيره ولا يعمدونه من دون اذن
 فلا تنقن بما يوهونه هؤلاء في هذه السيميا فانما هي كما قرره لك من فنون السحر
 وضروبه ملخصا من مقدمة ابن خلدون (عما يتعلق بأسرار الحروف على مشرب القوم)
 قالوا الحروف النورية هي الاربعة عشر المجموعة في قولهم نص حكيم له سرقاطع
 ومعناه ان هذه الحروف الواقعة اوائل السور نص آله حكيم متقن له اي لذلك النص
 سرقاطع لعروق الشبهة عن اطاعه الله تعالى عليه ونوح بها تسع وعشرون سورة
 على عدد الحروف مطلقا فتكون اشارة الى اظهار عجز البلاغة عن الاتيان بمثلها فكانه
 قال هذا الذي عجزتم عن الاتيان بمثله مؤلف من المادة التي تولفون منها كلامكم
 ولذا اوردت على طرز كلامهم من كونها حرفا واحدا الى خمسة فاحاديها (ص ق ن)
 وثلاثيها ح طس يس وثلاثيها الم الر طس و ر باعيا المص الم و خاسيها كهيعص
 جمعق والسور المتوجة بها امهات وغيرها كالتقدمات والتحات وفي الباب الثامن

والتسعين من الفتوحات اوائل السور ملائكة اجتمعت بهم واقادوني علوما فاذا نطق
 القاري بها فكانه ناداهم فاذا قال الم قال الثلاثة ما تقول فيقول ما بعده فيقولون
 صدقت ويستغفرون له وهم اربعة عشر آخرهم نون ظهروا في منازل القرءان العظيم
 ومع التكرار تسعة وسبعون بيد كل شعبة من شعب الايمان فقد استوفى البضع
 غايته هنا انتهى فقوله في منازل القرءان اشارة الى تشبيه القرءان بالملك اذ بدورانه
 يحصل نظام الظهور والاطهار الذي هو قوس النزول من دائرة الوجود واوله المبدأ
 ومنتهاه آدم الذي هو الغاية المحبوبة كما اشار اليه بحجهم فان الضمير بان الاشارة
 آدم لكونه خمسة واربعين وجعه باعتبار المشاعر العشر ووجه اعتبارها ان المعرفة
 المدلول عليها باحيت ان اعرف انما يكون بها لاستخدام العقل اياها وافرد ضمير الفاعل
 لكونه واحدا كما دل عليه ضمير حيث كما يحصل بالقرءان نظام الشعور والاشعار
 الذي هو قوس الصعود واوله آدم الذي هو المحب كما اشار اليه بحجونه وجعه باعتبار
 المشاعر العشر المدلول عليه بقوله انه التي هي الكمال الظهوري للعشرة ومنتهاه
 المعاد وكان في الفلك منازل للقمر الحسي كذلك في القرءان منازل للقمر العقلي وهو
 النفس الناطقة وكان القمر خالي في حده ذاته عن النور محصل له من الشمس بسيره
 في منازلها الى ان يقابلها فيحتمل نوراً ثم يخزنه عندها الى المقارنة ثم يستأنف دورا
 آخر كذلك النفس خالية في حدها ذاتها عن النور العلمي والله اخرجكم من بطون
 اسمها تكملون شيئا معلوما يوم السبت نسبتته بطرق غوامض الطبيعة عليها لكنها
 بعد محصلة له من شمس العقل الفعال بسيرها في منازل القرءان العظيم بالة كسر
 مرتبة للبعد وواجب التعريف الى ان تقابل شمس العقل فتتملي منه نورا علميا باقاضة
 النسخة والمعرف علمها ثم تخزنه فيه متوجهة اليه الى ان تقارنه ثم تستأنف دورا
 آخر فان قلت منازل القرءان تزيد على منازل القمر بواحد فقلت هي وان كانت ثمانية
 وعشرين لكن القمر يركب فيها تسعة وعشرين يوما واربعة اشباع يوم وستة اثمان
 تسع يوم وخمس ثم تسع يوم لان السنة القمرية ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وخمس
 يوم وسدسه الا ان الكسرة ملغى فتطابقها وانما جعلوها ثمانية وعشرين لكونها
 خرجا ككثير الكسور بخلاف التسعة والعشرين فانها عدد اصم بل اول وهذا
 كما جعل المجموع قطر الدائرة مائة وعشرين مع انه في نفس الامر وعشرا المساح
 مائة واربعة عشر وكسر كما يقتضيه اعتبارهم محيطها ثلثمائة وستين وانما تناسب
 القرءان ذلك القمر لانه مظهر الصفة الكلامية ولذا انزل القرءان له القدر
 من رمضان دفعة الى بيت العزة الذي هو في السماء الدنيا وكان مسكن آدم الذي
 خصوصيته علم الاسماء وهي من الكلام حتى قيل ان العقل العاشر هو الحضرة
 الجبريية هذا وقول الشيخ استوفى البضع غايته هنا غير ظاهر لانها غايته وسبعون

وتقابل النورانية الظلمانية وهي أربعة عشر أيضا سبعة منها سفلية كلها مبهمة
وهي (جزئ فخط) وتسمى سواها الفاتحة لسقوطها منها وسبعة منها علوية
وهي ما عداها وقالوا السين بين الحروف بالكمال معروف اما ما قاله الخراساني في كتابه
الموضوع في علم معاني الحروف ان السين مظهر للبداء والقام والوصلة بينهما ولذا اثلثت
سنانها خطا وهو يدل على جميع ما يدل عليه الم فان الالف للبداء ولذا كان مخرجها باطنيا
والميم للقام ولذا كان مخرجها آخر الخارج واللام للوصلة ولذا كان مخرجها متوسطا
ولاشك ان الجميع كمال ولذا جعلوا الصفات الحاصلة لصفات الحلال وصفات الجبال
صفات كمال ومثله اعتبروا في الانسان الكامل والاختصاص بها من بين الحروف
باستواء يثنائها ويزورها فان كلا منهما ستون ويزر اسم الحرف ما يبرز منه اي يكتب
وهو اوله لانه المسمى فان اسماء الحروف اختصت من بين سائر الاسماء بكون
المسمى براءها والمصحح لذلك كونها لفظا كالاسم والداعي اليه كونها معلومة حسا
كأن علم وضعها والى جعلها اولا المبالغة في اظهارها بكونها اول ما يقرع السمع
وتخرج عن ذلك اسمان احدهما الهمزة فاتها اسم للالف اليابسة فكان القياس
ان يقال امره لكنهما اسم مستحدث وكلاهما وضعه العرب وهم قد وضعوا الم الف
والمسمى في اولها وانما عدل الى المستحدث لاختلاف بين اسميها فتكون بذاتها
موجودة في اول احدهما وبما هو اقرب الحروف مخريا اليها في اول الاخر فان اول
حروف الخلق الهمزة وثانيها الهاء والاسم الاخر لفظة لافاتها اسم للالف اللينة
والمسمى موجود فيها بذاته لكن لافي الاول لكونها بالذات وتعدر او تعدس الابداء
بالساكن مطلقا وموجودة اولا في اسميها الاخر وهو لفظة الف لكون
لا بذاتها بل بما هو اقرب الحروف مخريا اليها فتكون جامعة للاخرين لكن في اسمين
في كل احدهما بخلاف اليابسة فانها لما جعت بينهما في اسم واحد وهو الف لم تضع
العرب لها غيره واما المستحدثون فقد قصدوا تخوي وجودها الذاتي والغيري
وليكون للفرع اسمان كالاصل احدهما مشترك بينهما وهو الف والاخر مختص وهو
لفظة همزة في الاولى ولفظة لافي الثانية فشكل من المختصين مع الف مترادفان وهي
مشتركة لكن المراد بها اولا في الترتيب الالهي اليابسة واما اللينة فهي المراد بلفظ
لا المذكورة قبل الياء فيه فهي مثل با ونا ونحوهما في كونها اسمائنا مقصورا
او ثنائيا عمدا على القولين وقول المعلمين للاطفال لام الف لحن وقول الشاعر
خرجت من عند زياد كالخرف وتخطر بجلاي بخط مختلف وتكتبان في التراب لام الف
مولد كما صرح به ابن جني فالحروف تسعة وعشرون واما اؤها ثلاثون سبعة عشر
منها ثلاثية وثلاثة عشر على الخلاف وتسمى ما عدا الزيرينات لكونها تسمى ما اجله
الزير في مذاق اهل الله وقالوا فيما يتعلق باسرار الاعداد انه لا يتصور وجود الخمسة

٢	٩	٤
٧	٥	٣
٦	١	٨

والاربعة في وفق من الاوقات الا في الثلث اذا كانت اعدادها متناسبة نسبة عددية
طبيعية على نوال الاعداد واما فيما عداه فيزيد على ذلك وقد وصفوه بالمجون وهو
المبارك لنسبته الى آدم عليه السلام الذي بوجوده توالى البركات وبصعوده تحت
خلافته تالت الخيرات لمحصل النوع الاشرف الذي هو غاية خلق ما سواه منه ومن
حواء التي هي ضلعه الايسر كما ان الخمسة التي هي عجزاتها هي الضلع الايسر من عدد
اسمه وذلك ان التسعة بمنزلة آدم لانها من الاحاد وللحاد نسبة الابوة والولادة الى
سائر الاعداد والتسعة نهايتها كما ان آدم نهاية مراتب المخلوقات التسعة التي هي
العقل والنفس والفلك والكوكب والعنصر والمعدن والنبات والحيوان والانسان
فما وجد به مكرر من حيث النوعية واما عدم تكرار التجلي الذي هو مقتضى اسمه
الواسع فمن حيث الشخصية والخمسة بمنزلة حواء من حيث انها يتولد عنها مثلها
بالضرب فان حاصل ضرب الخمسة في الخمسة يحفظها فيحصل خمسة وعشرون وتسمى
كربة ودورية ودائرة بخلاف التسعة فان مربعها احد وثلاثون وقد ولد الواحد الذي
هو مبدأ العدد وعدد بالقوة لا بالفعل فضلا عن كونها مثلها ولذلك تلد حواء آدم
بالفعل وانما تلد آدم المني الذي هو مبدأ آدم وآدم بالقوة والواحد والستة وان كانا
كرويين حيث يحفظان انفسهما اذ اربع الا ان الخمسة تحفظ ما يتولد عنها في التربيع
فان حاصل كل تربيع يوجد في التربيع الذي بعده فان تربيع الخمسة خمسة وعشرون
وهي توجد في مربعها وهي ستانة وخمسة وعشرون وهي توجد في مربعها وهو
ثلاثانة وتسعون الفا وستانة وخمسة وعشرون وهكذا الى غير النهاية واما الستة
فلا تحفظ مربعها وهو الستة والثلاثون اذ اربع فانه الف ومائتان وستة وتسعون
وكذا الواحد لانه لا يزايد بالتربيعات وايضا الخمسة اذا ضربت في التسعة حصلت
خمسة واربعون فكانت ضلعا لاسر من عدد اسم آدم اي اقل والتسعة الضلع الاكثر
وايضا السكال الظهورى للخمسة خمسة عشر وهي عدد اسم حواء وضلع المثلث
الطبيعي بل حروف اسم حواء بالفعل ظهرت في الضلع الاسفل من طبيعته وهو وواح
وتكون صورة الحروف مخالفة للترتيب لانها حين كانت جزأ من آدم لم تكن على
صورتها الانسانية والسكال الظهورى للتسعة خمسة واربعون وهي آدم وجميع
رقوم المثلث الطبيعي مع السكال الظهورى للعدد ثم مجموع الحرفين (طه) فعني قوله
تعالى طه ما ازلنا عليك القرء ان لتشتي بطه يا آدم ويا حواء والمراد بهما النوع
الانساني ما ازلنا عليك القرء ان لتشتي والمراد اما القرء ان التكوين والتدوين
فالعني على الاول ما جعلنا لك نجاهما لجمع مراتب الموجودات التي بل لتسعد بطاعة
حقائق الموجودات بسبب وجودها ونحو ذلك وعلى الثاني ما ازلنا عليك القرء ان
بالوحي الاتسعد بالعمل بما فيه ويمكن ان يراد خصوصهما واقراد الضمير نظرا

الى كونهما كالواحد ذانا وحكما اما الاول فلانها بمرزوقها وليس غير الكل ولكون كل كنهف كره ولذا كانا حالة الجماع التي هي اعلى مراتب الفعل والانفعال ككرة واحدة واما الثاني فلا اتحاد اثرهما وهو بقاء النوع وحيث تصح ايضا ارادة المعنيين في القرءان اما الاول فظاهر واما الثاني فلا اختصاص آدم بالاسماء وهي كلام كالقرءان وايضا سكنه السماء الدنيا التي هي مظهر الصفة الكلامية ولذلك كانت اقطاع الحضرة الجبريية وقد انزل القرءان آية واحدة في رمضان الى بيت العزة منها ثم نزل منجما في ثلاث وعشرين سنة وايضا كان كوكبا وهو القمر خليفة شمس الحس في ازالة ظلمة الكشافة الحسية كذلك آدم خليفة شمس العقل في ازالة الظلمات الطبيعية وايضا المثلث مفسوب اليه والمرجع لعطارد وهو كذا حتى يكون المتسع لزحل والمعرش الجاور لمرة الاخذ الداخل في حد الكثرات لذلك النوايت التي لا يعلم عدتها الامم دعها واللاطلس الوفي الاحد عشرى الذي هو فرد اسم اول لا كسر له ولا جذر ولا ضلع كما ان الاطلس الذي هو العرش محمول السكان والسمك والمساحة وبعد سطحه المحذب عن المركز الى هنا من الشرح الذي كتبه شيخنا العلامة الشيخ ابراهيم المصري الحلبي على لغز اسم كتاب الزبدة ليهما الدين العاملى سنة خمس وستين ومائة والف رحمه الله (علم التصوف) هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الملة واصله ان طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الامة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية واصلها العكوف على العبادة والا تقطاع الى الله والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجاهل ومن لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عامما في الصحابة والسلف فلما نشأ الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجحى الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والمنصوفة قال القشيري رحمه الله ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر انه لقب ومن قال اشتقاقه من الصفاء والصفوة او من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي قال وكذلك من الصوف لانهم لم يختصوا بلبسه قلت والظاهر انه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالطة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف فلما اختص هؤلاء بذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة اختصوا بواحدة مذكورة لهم وذلك ان الانسان بما هو انسان انما يتميز عن سائر الحيوان بالادراك والادراك نوعان ادراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم وادراك للاحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضى والغضب والشكر والصبر وامثال ذلك فالعقل العاقل والمتصرف في البدن ينشأ من ادراكه وادراكه واحوال وهي التي تتميز بها الانسان كما قلناه وبعضها ينشأ

عن بعض كائنات العلم عن الادلة والفرح والحزن عن ادراك المولم والمتلذذ به والنشاط عن الجماع والكسل عن الاعياء وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته لا بد ان ينشأ له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة وتلك الحال اما ان تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقاما للمريد واما ان لا تكون عبادة وانما تكون صفة خاصة للنفس من فرح او سرور او نشاط او كسل او غير ذلك والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام الى مقام الى ان ينتهي الى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة والمريد لا بد له من الترقى في هذه الاطوار واصلها كلها الطاعة والاخلاص ويتقدمها الايمان وبصاحبها وينشأ عنها الاحوال والصفات تساهج وثمرات ثم ينشأ عنها اخرى واخرى الى مقام التوحيد والعرفان واذا وقع تقصير في النتيجة او خلل فيعلم انه انما الى من قبل التقصير في الذي قبله وكذلك في الخواطر الانسانية والواردات القلبية فلم يذبحها يحتاج المريد الى محاسبة نفسه في سائر اعماله وينظر في حفاقتها لان حصول التساهج عن الاعمال ضروري وقصورها من الخلل فيها كذلك والمريد يجد ذلك بذوقه ومحاسبته نفسه على اسبابه ولا يشاركه في ذلك الا قليل من الناس لان الغفلة عن هذا كانت شاملة وغاية اهل العبادات اذا لم ينتهوا الى هذا النوع انهم يأنون بالطاعة مخلصة من نظر الفقه في الاجزاء والامتناع وهو لا يبحثون عن تساهجها بالاذواق والمواجد ليطفئوا على انها خالصة من التقصير او لا وظهر ان اصل طريقهم كلها محاسبة النفس على الافعال والتروك والكلام في هذه الاذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات ثم تستقر للمريد مقاما ويترقى منها الى غيرها ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في الفاظ تدور بينهم اذا لوضع اللغوية انما هي للمعاني المتعارفة فاذا عرض ما هو غير متعارف اصطلمنا على التعبير عنه بلفظ ينسرفهم منه فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس بوجد لغيرهم من اهل الشريعة الكلام فيه وصار علم الشريعة على صنفين صنف مخصوص بالفقهاء واهل الفتاوى والاحكام العامة في العبادات والعبادات والمعاملات وصنف مخصوص بالقوة في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الاذواق والمواجد المعارضة في طريقهم او كيفية الترقى فيها من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم فلما كتبت العلوم ودونت والف الفقهاء في الفقه واصوله والكلام والتفسير وغير ذلك كتب رجال من اهل هذه الطريقة في طريقهم فهم من كتب في احكام الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الاخذ والتروك ومنهم من كتب في آداب الطريقة واذواق اهلها ومواجدهم كما فعله القشيري في الرسالة والسروردي في عوارف المعارف وجع الفزالي بين الامر بين في الاحياء وصار علم التصوف علما مدونا بعد ان كانت الطريقة عبادة فقط وكانت

احكامها انما تنلقى من صدور الرجال كما وقع في سائر العلوم التي دقت بالكتابة من
التفسير والحديث والفقه والاصول وغير ذلك ثم ان هذه المجاهدة والذكر تبعها غالبا
ككشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من امر الله ليس لصاحب الحس ادراك الشيء
منها والروح من تلك العوالم وبسبب هذا الكشف ان الروح اذا رجع عن الحس الظاهر
الى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت احوال الروح وغلب سلطانها وتجدد نشوه
واعان على ذلك الذكر فانه كالغذاء لتخمية الروح ولا يزال في غزو وتزايد الى ان يصير شهودا
بعد ان كان علماديك كشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين
الادراك فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح الالهى ويقترب
ذاته في تحقق حقيقتها من الافق الاعلى افق الملائكة وهذا الكشف كثيرا يعرض
لاهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون
كثيرا من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات
السامية وتصير طوع ارادتهم فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا هذا التصرف
ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمر واما التكلم فيه بل يعدون ما وقع لهم من ذلك محنة
ويتعذرون منه اذا وقع لهم وقد كانت العصاة رضى الله تعالى عنهم على مثل
هذه المجاهدة وكان حظه من هذه الكرامات او الملاحظات لكنهم لم يقع لهم بها
عناية وفي فضائل ابي بكر وعمر وعلى رضى الله تعالى عنهم كثير منها وتبعهم في ذلك
اهل الطريقة ممن اشتات رسالة الشيرى على ذكرهم ومن تبع طريقتهم من بعدهم
ثم ان قوما من المتأخرين انصرفت عنايتهم الى كشف الحجاب والكلام في المدارك التي
وراءه واختلفت طرق الرياضة عندهم في ذلك باختلاف تعلمهم في امارة القوى
الحسية وتغذية الروح العاقل حتى يحصل للنفس ادراكها الذي لها من ذاتها
بتمام نشوها وتغذيتها فاذا حصل ذلك زعموا ان الوجود قد انحصر في مداركها
حينئذ وانهم كشفوا ذات الوجود وتصوروا حقائقه كلها من العرش الى الطش هكذا
قال الفزالي في كتاب الاحياء بعد ان ذكر مودة الرياضة ثم ان هذا الكشف
لا يكون صحيحا كاملا عندهم الا اذا كان ناشئا عن الاستقامة لان الكشف قد يحصل
لصاحب الخلو والجوع وان لم يكن هنالك استقامة كالسحرة والنصارى وغيرهم
من المرتاضين وليس مرادنا الا الكشف الناشئ عن الاستقامة ومثاله ان المرأة
الضليلة اذا كانت شديدة الوعرة وحوزى بها جهة المرقى فانه يتشكل فيها شعوبا
على غير صورته واذا كانت مسطحة يتشكل فيها المرقى صحيحا فلا استقامة للنفس
كلا لا ينشأ للمرء آفة فيما ينطبع فيها من الاحوال والماعنى المتأخرون بهذا النوع من
الكشف تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح
والعرش والكروبي وامثال ذلك وقصرت مداركهم لم يشركهم في طريقهم عن فهم

اذواقهم ومواجهتهم في ذلك فاحل الفتيان منكر عليهم وسلم اهم وليس البرهان
والدليل ينافع في هذا الطريق ردا وتبولا اذهى من قبيل الوجدانيات (تفصيل
وتحقيق) يقع كثيرا في كلام اهل العقائد من علماء الحديث والفقه ان الله تعالى مبين
لخلوقاته ويقع للمتكلمين انه لا مبين ولا متصل ويقع للفلاسفة انه لا داخل العالم
ولا خارج ويقع للمتأخرين من المتصوفة انه متحد بالخلوقات اما جمع على الحلول فيها
او بمعنى انه هو عينها وليس هنالك غير جملة ولا تفصيل فلا فائدة من تفصيل هذه المذاهب
ونشرح حقيقة كل واحد منها حتى تتضح معانيها فنقول ان المبانية يقال للمعنيين
احدهما المبانية في الحيز والجهة ويقال له الاتصال وتشعر هذه المقابلة على هذا
التقدير بالمكان اما صريحها وهو تجسيم اوليها وهو تشبيه من قبيل القول بالجهة
وقد نقل مثله عن بعض علماء السلف من ان تصريح بهذه المبانية فيحتمل غير هذا المعنى
ومن اجل ذلك انكر المتكلمون هذه المبانية وقالوا لا يقال للبارى انه مبين لخلوقاته
ولا متصل بها لان ذلك انما يكون للمفوضات وما يقال من ان المحل لا يخلو عن
الانصاف بالمعنى وضده فهو مشروط بصفة الانصاف او لا واما مع امتناعه فلا
بل يجوز ان يلوع المعنى وضده كما يقال في الجهاد لا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
ولا كاتب ولا احمى وصفة الانصاف بهذه المبانية مشروطة بالحصول في الجهة على
ما تقر في مدلولها والبارى سبحانه منزوع عن ذلك ذكره ابن التماسي في شرح اللمع
لامام الحرمين وقال لا يقال للبارى مبين للعالم ولا متصل به ولا داخل فيه
ولا خارج عنه وهو معنى ما نقوله الفلاسفة انه لا داخل العالم ولا خارج به بناء
على وجود الجوهر غير المهيضة وانكرها المتكلمون لما يلزم من مساواتها للبارى
في اخص الصفات واما المعنى الاخر للمبانية فهو المغايرة والمخالفة فيقال
البارى مبين لخلوقاته في ذاته وهويته ووجوده وصفاته ويقال له الاتحاد والامتزاج
والاختلاط وهذه المبانية هي مذهب اهل الحق كلهم من جمهور السلف وعلماء
الشرائع والمتصوفة الاقدمين كاهل الرسالة ومن فحاشاتهم وذهب جماعة
من المتصوفة المتأخرين الذين صيروا المدارك الوجدانية علمية نظرية الى ان البارى
تعالى متحد بخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته وربما زعموا انه مذهب
الفلاسفة قبل ارسطو مثل افلاطون وستراط وهو الذي يعنيه المتكلمون حيث
يقولونه في علم الكلام عن المتصوفة ويحاولون الرد عليه بانه ذاتان تنفني احدهما
او تندرج اندراج الحزب فان تلك مغايرة صريحة ولا يقولون بذلك وهذا الاتحاد
هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو اعرب لانه حلول
قديم في محدث واتحاده به وهو ايضا عين ما نقوله الامامية من الشيعة في الائمة
وتقرر بهذا الاتحاد في كلامهم على طريقين الاولى ان ذات القديم كائنة في المحدثات

محسوسها ومعقولها متحدة بها في التصورين وهي كالمظاهر له وهو القائم عليها
أي المقوم لوجودها بمعنى لولاه كانت عدما وهو رأي أهل الحلول الثانية طريقة
أهل الوحدة المطلقة وكانهم استشعروا من تقرير أهل الحلول الغيرية المتنافية
لمعقول الاتحاد فهو ما بين القديم وبين الخلوقات في الذات والوجود والصفات
والمالطوا في غيرة المظاهر المدركة بالحس والعقل بأن ذلك من المدارك البشرية
وهي أوهام ولا يريدون الوهم الذي هو قسم العلم والظن والشك وإنما يريدون
أنها كلها عدم في الحقيقة وجود في المدرك البشري فقط ولا وجود بالحقيقة
اللاقديم لا في الظاهر ولا في الباطن كما تقرر به بعد بحسب الامكان
والتعويل في تعقل ذلك على النظر والاستدلال كما في المدارك البشرية غير مفيد
لأن ذلك إنما ينتقل من المدارك الملكية وإنما هي حاصلة للانبياء عليهم السلام
بالقطرة ومن بعدهم الاولياء بهم دأبتهم وقصد من يقصد الحصول عليها بالطريقة
العلمية ضلال وربما قصد بعض المصنفين ذلك في كشف الموجودات وترتيب
حقائقها على طريق أهل المظاهر فإني بالانغمض فالانغمض بالنسبة إلى أهل النظر
والاصطلاحات والعلوم كما فعل الفرغاني شارح قصيدة ابن الفارض في الديباجة التي
تكتب في صدر ذلك الشرح فإنه ذكر في صدر الوجود عن الفاعل وترتيبه أن الوجود
كله صادر عن صفة الوحدةانية التي هي مصدر الاحدية وهما معا صادران عن الذات
الكرمية التي هي عين الوحدة لا غير ويسمون هذا الصدور بالتجلي وأول مراتب
التجليات عندهم تجلي الذات على نفسه وهو يتضمن الكمال باقضية الابداد والظهور
أقوله عز وجل في الحديث الذي يتناقلونه كنت كتما تخفيا فأجبت أن أعرف خلقت
الخلق ليعرفوني وهذا هو الكمال في الابداد المنزل في الوجود وتفصيل الحقائق
وهو عندهم عالم المعاني والحضرة العمانية والحقيقة المحمدية وفيها حقائق الصفات
والروح والقلم وحقائق الانبياء والرسل اجمعين والكمال من أهل الامة المحمدية وهذا كله
تفصيل الحقيقة المحمدية وتصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة الهبائية
وهي مرتبة المثال ثم عنها العرش ثم الكرمي ثم الافلاك ثم عالم العناصر ثم عالم
التركيب هذا في عالم الرتبة فإذا تجلت فهي في عالم الفتن انتهى ويسمى هذا المذهب
مذهب أهل التجلي والمظاهر والحضرة وهو كلام لا يقدر أهل النظر على تحصيل
مقتضاه لغموضه وانغلاقه وبعد ما بين كلام صاحب المشاهدة والوجدان وصاحب
الدليل وربما انكر نفاذ الشرع هذا الترتيب فإنه لا يعرف في شيء من مناحيه وكذلك
ذهب آخرون منهم إلى القول بالوحدة المطلقة وهو رأي أغرب من الأول في تعلقه
وتباعدته برغم أن الوجود كله له قوى في تفاصيله بها كانت حقائق
الموجودات وصورها وموادها والعناصر إنما كانت بما فيها من القوى وكذلك

مادتها

مادتها في نفسها قوة بها كان وجودها ثم إن المركبات فيها تلك القوى متضمنة
في القوة التي كان بها التركيب كالقوة المعدنية فيها قوى العناصر يهيولها وزيادة
القوة المعدنية ثم القوة الحيوانية تتضمن القوة المعدنية وزيادة قوتها في نفسها وكذا
القوة الانسانية مع الحيوانية ثم الفلك يتضمن القوة الانسانية مع الحيوانية وزيادة
وكذا الذات الروحية والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هي القوة الالهية فهي
التي انبثت في جميع الموجودات كلية وجزئية وجمعتها واحاطت بها من كل وجه
لأن جهة الظهور ولأن جهة الخفاء ولأن جهة الصورة ولأن جهة المادة
فالكل واحد وهو نفس الذات الالهية وهي في الحقيقة واحدة بسيطة والاعتبار
هو المفصل لها كالانسانية مع الحيوانية الا ترى أنها مندرجة فيها وكأنها تكونها فتارة
يمثلونها بالجنس مع النوع في كل موجود كما ذكرناه وتارة بالكل مع الجزء على طريقة
المثال وهم في هذا كله يغفرون من التركيب والكثرة لوجه من الوجوه وإنما أوجبها
عندهم الوهم والخيال والذي يظهر من كلام ابن دهاق في تقرير هذا المذهب أن
حقيقة ما يقولونه في الوحدة شبيه بما يقوله الحكماء في الألوان من أن وجودها مشروط
بالضوء فإذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه وكذا عندهم الموجودات
المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسي بل والموجودات المعنوية والمتوهمة
مشروطة بوجود المدرك العقلي فإذا الوجود المفصل كله مشروط بالمدرك البشري
فلوفرضا عدم المدرك البشري جازم لم يكن هناك تفصيل في الوجود بل هو بسيط
واحد فالحر والبرد والصلابة واللين بل والارض والماء والنار والسماء والكوكب
إنما وجدت لوجود الحواس المدركة لم الما جعل في المدرك من التفصيل الذي ليس
في الوجود وإنما هو في المدرك فقط فإذا انقضت المدارك المفصلة فلا تفصيل إنما هو
أدراك واحد وهو أنا لا غيره ويعتبرون ذلك بحال النائم فإنه إذا نام وفقد الحس الظاهر
فقد كل محسوس وهو في تلك الحالة إلا ما يفصله له الخيال فالواقد ذلك اليقطين
إنما يعتبر تلك المدركات كلها على التفصيل بنوع مدركه البشري ولو فقد مدركه فقد
التفصيل وهذا هو معنى قولهم الوهم لا الوهم الذي هو من جهة المدارك البشرية هذا
ملخص رأيهم على ما يفهم من كلام ابن دهاق وهو في غاية السقوط لانا نقطع
بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه واليه يقينا مع غيبته عن اعيننا وبوجود
السماء المظلمة والكواكب وسائر الاشياء الغائبة عنا والانساقطع بذلك ولا يكابر
أحد نفسه في اليقين مع أن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون إن المريد عند
الكشف ربما يعرض له توهم هذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع ثم يترقى عنه
إلى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق
ولا بد للمريد من التوحيد عند عقبه الجمع وهي عقبة صعبة لانه يخشى على المريد من

وقوفة عندها فتفسر صفته فتدبث مراتب اهل هذا الطريق ثم ان هؤلاء المتأخرين
من متصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء آراء الحسن فوغلوا في ذلك وذهب كثير منهم
الى الحلول والوحدة كما اشترى اليه وملوا العصف منه مثل الهروي في كتاب المقامات
وغيره وتابعهم ابن العربي وابن سبعين وتلميذهما ثم ابن العفيف وابن الفارض
والنجم الانصاري في قصائدهم وكان سلفهم محالطين للاسماعيلية المتأخرين من
الرافضة الذين ايضا بالحلول والاهية الاثمة مذهبهم يعرف لاولهم فاشرب كل
واحد من الفرقتين مذهب الآخر واختلط كلامهم ونشأبت عقائدهم وظهر
في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين يزعمون انه لا يمكن ان يساويه
احد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لا آخر من اهل العرفان وقد
اشار الى ذلك ابن سينا في كتاب الاشارات في مقامات العارفين فقال جل جناب
الحق ان يكون شرعة لكل وارد او يطلع عليه الا الواحد بعد الواحد وهذا الكلام
لا يقوم عليه حجة عقابية ولا دليل شرعي انما هو من انواع الخطابة وهو بعينه ما يقوله
الرافضة من توارث الاثمة عندهم ثم قالوا بترتيب وجود الابدال بعد هذا القطب
كما قالت الشيعة في النقباء حتى انهم لما اسندوا لباس خرقه التصوف اجعلوا اصلا
لطريقتهم وخطتهم وقفوه على علي رضي الله تعالى عنه وهو من هذا المعنى ايضا والافعل
رضي الله عنه لم يختص من بين العصاة بخلة ولا طريقة في لبوس ولا حال وكان
ابوبكر وعمر رضي الله تعالى عنهما كذلك ولم يختص احدهم في الدين بشئ يؤثر
عنه على الخصوص بل كان العصاة كلهم اسوة في الدين والورع والزهد والجاهدة
تشهد بذلك سيرهم واخبارهم ثم ان الشيعة يخيلون بما ينقلونه من ذلك اختصاص
علي بالفضائل دون من سواه من العصاة ذهبا بامع عقائد التشيع المعروفة لهم
والذي يظن ان المتصوفة بالعراق لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم
في الامامة وما يرجع اليها انما هو معروف اقتبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر
والباطن وجعلوا الامامة لسياسة الخلق في الانقياد الى الشرع وافردوه بذلك
ان لا يقع اختلاف كما تقر في الشرع ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لانه رأس
العارفين وافردوه بذلك تشبيها بالامام في الظاهر وان يكون علي وزانه في الباطن
ومجوه قطبا لمدار المعرفة عليه وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة في التشبيه فتأمل
ذلك من كلام هؤلاء المتصوفة في امر القاطمي وما شنعوا به كتبهم من ذلك مما ليس
لسلف المتصوفة فيه كلام شني ولا اثبات وانما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة
ومذاهبهم في كتبهم (تذييل) وقد رأيت ان اجلب هنا فصلا من كلام شيخنا العارفي
كبير الاولياء بالاندلس ابي مهدي عيسى بن الزيات كان يقع له اكثر الاوقات
على ابيات الهروي التي وقعت له في كتاب المقامات وهم القول بالوحدة المطلقة اوبكاد

يصبح

يصبح بها وهي قوله نظم

ما وجد الواحد من واحد * اذ كل من وحده جاحد
توحيد اياه توحيد * ونعت من نعت لا حد
توحيد من ينطق عن نعت * تنبيه ابطلها الواحد

فيقول رحمه الله على سبيل العذر منه استشكل الناس اطلاق لفظ الجاحد على
من وجد الواحد ولفظ اللاحد على من وصفه ونعته واستشعر هذه الايات وجهلوا
قائلها واستغفوه ونحن نقول على رأي هذه الطائفة ان معنى التوحيد عندهم
انتفاء عين الحدوث وثبوت عين القدم وان الوجود كله حقيقة واحدة واية واحدة
وقد قال ابو سعيد الخراساني كابر القوم الحق عين ما ظهر وعين ما بطن ويرون ان وقوع
التعدد في تلك الحقيقة ووجود الاثنية وهم باعتبار حضرات الحسن بمنزلة صور
الظلال والصدى وصور المرآة وان كل ما سوى عين القدم اذا استتبع فهو عدم وهذا
معنى كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما كان عليه عندهم ومعنى قول ابيد الذي
صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وهو آلا كل شئ ما خلا الله باطل قالوا فن
وجد ونعت فقد قال بوجد محدث هو نفسه وتوحيد محدث هو فعله وموجد قد
هو معبوده وقد تقدم ان معنى التوحيد انتفاء عين الحدوث وعين الحدوث الان ثابتة
بل متعددة والتوحيد مجبور والدعوى كاذبة كمن يقول لغيره وهما معا في بيت ليس
في البيت غيرك فيقول الاخر باسان حاله لا يصح هذا الالوهة انت وقد قال بعض
المحققين في قولهم خلق الله الزمان هذه الفاظ تناقض اصولها لان خلق الزمان متقدم
على الزمان وهو فعل لا بد من وقوعه في الزمان وانما جعل على ذلك ضيق العبارة عن
الحقائق وعجز اللغات عن تأدية الحق فيما اوجبه افاذا تحقق ان الموجد هو الموجد وعدم
ما سواه جله صبح التوحيد حقيقة وهذا معنى قولهم لا يعرف الله الا الله ولا سرج على
من وجد الحق مع بقاء الهموم والآثار وانما هو من باب حسنات الابرار شيئات
المقربين لان ذلك لازم التقيد والعبودية والشغعية ومن ترقى الى مقام الجمع كان
في حقه نقصا مع علمه بمرتبه وانه تلبس تستلزمه العبودية ويرفعه الشهود ويظهر
من ليس حدوثه عين الجمع واعرق الاصناف في هذا الزعم القائلون بالوحدة المطلقة
ومدار المعرفة بكل اعتبار على الانتهاء الى الواحد وانما صدر هذا القول من الناظم
على سبيل التضييق والتنبيه والتعظيم لمقام اعلى ترتفع فيه الشغعية ويحذف
التوحيد المطلق عين الاخطا وبعبارة فمن سلم استراح ومن نازعته حقيقة انس
بقوله كنت سمعه وبصره واذا عرفت المعاني لا مشاحة في الالفاظ والذي يفيد هذا
كله امر محقق فوق هذا الطور لا نطق فيه ولا خبر عنه وهذا المقدار من الاشارة كاف
والتمعن في مثل هذا اجاب وهو الذي ارفع في المقالات المعروفة انتهى كلام الشيخ

الى مهدى رحمه الله ثم ان كثيرا من الفقهاء اتدبوا للرد على هؤلاء المتأخرين في هذه
المقالات وامثالها وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة والحق ان الكلام معهم
فيه تفصيل فان كلامهم في اربعة مواضع اجدها الكلام على المجاهدات وما يحصل
من الاذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الاعمال لتحصل تلك الاذواق التي تصير
مقاما ويترقى منه الى غيره كما قلناه وثانيها الكلام في الكشف والحقائق المدركة
من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة
والروح وحقائق كل موجود غائب او شاهد وترتيب الاكوان وصدورها عن
موجدتها ومكوناتها كما مر وثالثها التصرفات في العوالم والاكوان بانواع الكرامات
ورابعها الفاظ موهمة الظاهر صدرت عن الكثير من ائمة القوم يعبرون عنها
في اصطلاحهم بالسطحات تتشكل ظواهرها فتنكر ومحسن ومتأول فاما الكلام
في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الاذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة
النفس على التقصير في اسبابها فامر لا مدفع فيه لاحد واذواقهم فيه صحيحة والتحقق
بها هو عين السعادة واما الكلام في كرامات القوم واخبارهم بالغيبات ونصرفهم
في الكائنات فامر صحيح غير منكر وان مال بعض العلماء الى انكارها فليس ذلك
من الحق وما احتج به الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني من ائمة الاشعرية على انكارها
بالتباسها بالمجزة فقد فرق المحققون من اهل السنة بينهم ما بالتعدي وهو دعوى وقوع
المجزة على وفق ما جاء به قالوا ثم ان وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مدور
لان دلالة المجزة على الصدق عقلية فان صفة نفسه التصديق فلو وقعت مع الكاذب
لتبدلت صفة النفس وهو محال هذا مع ان الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه
الكرامات وانكارها نوع مكابرة وقد وقع للصحة واكابر السلف كثير من ذلك واما
الكلام في الكشف واعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات فالكلام معهم
فيه من نوع التشابهات لما انه وجد في عندهم وفاقدا للوجدان بمعزل عن اذواقهم
فيه واللغيات لا تعطى دلالة على مرادهم منه لانها لم توضع الا للمتعارف واكثره
من المحسوسات فينبغي ان لا تتعرض لكلامهم من ذلك وتتركه فيما تركه كنه من
التشابهات ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر
الشريعة فاكرمهم بها سعادة واما الالفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالسطحات
ويؤاخذهم بها اهل الشرع فاعلم ان الانصاف في شأن القوم انهم اهل غيبة عن
الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه وصاحب الغيبة غير مخاطب
والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداره حمل على القصد الجميل من هذا وامثاله
وان العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الموضع لها كما وقع لابي يزيد البسطامي وامثاله
ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر فيه فواخذ بما صدر عنه من ذلك اذ لم يبين لنا ما يحتملنا

على تأويل كلامه واما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه ولم يملكه الحال فواخذ
ايضا ولذا اتفق الفقهاء واكابر الصوفية بقتل الخلاج لانه تكلم في حضور وهو مالك
لحاله والله اعلم وسلف المتصوفة من اهل الرسالة وهم اعلام الله لم يكن لهم حرص
على كشف الجباب ولا هذا النوع من الادراك بل اذا عرض لهم شيء من ذلك كانوا
يقرون منه ويرونه من العوائق والحق والله ادراك من ادراكات النفس مخلوق حادث
وان الموجودات لا تنحصر في مدارك الانسان وعلم الله اوسع وخاقه اكبر وشريعته
بالهداية املك فلم ينطقوا بشيء مما يدركونه بل حظروا الخوض في ذلك ومنعوا
من يكشف له الجباب من اصحابهم من الخوض فيه والوقوف عنده بل يلتزمون
طريقهم كما كانوا في عالم الحس قبل الكشف من الاتباع والاقتداء وبأمر من اصحابهم
بالتزامها وهكذا ينبغي ان يكون حال المريد والله اعلم بحقيقة الحال الى هنا من
مقدمة تاريخ العبر لابن خلدون ملخصا بعض التخصيص (في دفع شبهة) وقعت في برة
بنت مر من جدات النبي صلى الله عليه وسلم قال الدميري في مادة قرش من كتابه
حياة الحيوان الكبرى فائدة اجنبية قريش بن مخلد بن النضر بن كنانة جد النبي
صلى الله عليه وسلم هو الذي نسب اليه قريش من ولده بدر بن مخلد سميت به بدر
بدر اوام النضر بن بنت مر بن ادبن طابخة تزوجها كنانة بعد موت ابيه خزيمه
فولدت له النضر على ما كانت الجاهلية تفعله اذا مات الرجل خلف على زوجته
بعده اكبر منه من غيرها هكذا قاله السهيلي تعالى زبير بن بكار قال ولذلك قال الله
تعالى ولا تشكروا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف اي من تحليل ذلك
قبل الاسلام وفائدة الاستثناء هنا كي لا يعاب نسب النبي صلى الله عليه وسلم وليعلم
انه لم يكن في اجدادهم نكاح سفاح الا يرى انه لم يكن في شيء منه في القرءان فحسوا
ولا تقرؤوا الزنى ولا تقتلوا النفس ولا في شيء من المعاصي التي نهى عنها الاما قد سلف
الا في هذه الآية وفي الجمع بين الاثنين فان الجمع كان مباحا في شرع من قبلنا وقد جمع
بعقوب عليه السلام بين الاثنين واحيل وليا وقوله تعالى الا ما قد سلف التفتت
الى هذا المعنى وهذه النكتة من الامام ابي بكر بن العربي قال الحافظ قطب الدين
عبد العظيم القسطلاني لما وقعت على هذه النكتة ائت مفكر امدة لكون ان برة
المدكورة كانت زوجة لخزيمة بن خلف عليها كنانة بن خزيمه فحساه منها النضر بن
كنانة وان هذا وقع في نسب النبي صلى الله عليه وسلم وقد روينا عنه عليه السلام انه
قال ما ولدني من سفاح الجاهلية شيء وانما ولدت من نكاح كنانة اهل الاسلام الى
ان رايت ابا عمرو عثمان الجاحظ قال في كتاب له سماه كتاب الاصنام وخلف كنانة
ابن خزيمه على زوجة ابيه بعد وفاته وهي برة بنت ادبن طابخة ولم تدل كنانة ولدا لذكرها
ولا انثى وان كان كانت بنت اخيمه برة بنت مر بن ادبن طابخة تحت كنانة بن خزيمه

فولدت له النضرين كانه وانما غلط كثير من الناس لما سمعوا ان كانه خلف على
 زوجة ابيه لانهم لا يفقهون تقارب نسبهما وهذا الذي عليه مشايخنا واهل العلم
 بالنسب قال ومعاذ الله ان يكون اصاب النبي صلى الله عليه وسلم ذكاح مقت وقد
 قال عليه السلام ما زلت اخرج من نسكاح كنسكاح الاسلام حتى خرجت من دين ابي
 وامي ثم قال ومن اعتقد غير هذا فقد كفر ولا شك في هذا الخبر قال والحمد لله الذي رزقني
 نبيه من كل وصحة وطهره تطهيرا انتهى قال الدمري وهذا الذي ارجوه بالقور
 للما حظ في منقلبه وان يتجاوز الله عما سطره في كتبه مما يقضي منه الحب كل
 الحب قال ابن رشد في اوائل رسالته المعمولة في رموزي بن يقطين وابسال
 وسالاما ن بعد ما ذكر رجالا من اهل النظر واهل المكاشفة ووصف احوالهم ما نصه
 ثم خلف من بعدهم خلف آخر اخذ ق منهم نظرا واقترب الى الحقيقة ولم يك فيهم انتق
 ذهنا ولا اصدق روية من ابي بكر بن الصائغ غير انه شغلته الدنيا حتى اخترسته
 المنية قبل ظهور خزانة علمه وبث خفيا حكمته واكثر ما يوجد له من التأليف
 فانما هي غير كاملة وتوهم من او اخرها ككتابه في النفس وتدير المتوحد وما كتبه
 في علم المنطق وعلم الطبيعة واما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة
 وقد صرح هو بنفسه بذلك وان عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الاكل ولم
 يتسع له الوقت في تدليلها فمما وصل اليها من علم هذا الرجل ولم تلق شخصه واما من
 كان معاصرا له ممن يوصف بانه في مثل درجته فلم تر له تأليفا واما من جاء بعدهم من
 المعاصرين لنا فهم بعد في حد التردد والوقوف على غير كمال او ممن لم يصل اليها حقيقة
 امره واما ما وصل اليها من كتب ابي نصر الفارابي فاكثرها في المنطق وما ورد
 في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك فقد أثبت في كتاب الله الفاضلة بقاء النفوس الشريفة
 بعد الموت في الآم لانها بقاء لها بقاء لانها بقاء له ثم صرح في السياسة المدنية بانها
 محالة وصائرة الى العدم وانه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح
 كتاب الاخلاق شيئا من امر السعادة الانسانية وانما انما تكون في هذه الحياة
 في هذه الدار ثم قال بعقب ذلك كلاما هذا معناه وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان
 وخرافات مجازفة اقول قد اياس الناس جميعا من رجة الله تعالى وصير القاضل
 والشرير في رتبة واحدة اذ جعل مصير الكل الى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة
 ليس بعدها عنور هذا مع ما صرح به من معتقده في النبوة من انها للقوة الخيالية
 خاصة بزعمه وتفضيله الفلسفة عليها الى اشياء ليس بها حاجة الى ايرادها واما كتب
 ارسطوطاليس فقد تكفل الشيخ ابو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك
 طريق فلنفتحه في كتاب الشفاء وصرح في اول الكتاب بان الحق عنده غير ذلك
 وانه انما الف ذلك على مذهب المشائين وان من اراد الحق الذي لا محجة فيه فعليه

بكتابه في الفلسفة المشرفية ومن عني بقراءة كتاب الشفاء وبقراءة كتاب ارسطوطاليس
 ظهر له في اكثر الامر انها تتفق وان كان في كتاب الشفاء اشياء لم تبلغ اليها عن
 ارسطوطاليس واذا اخذ جميع ما يعطيه كتاب ارسطوطاليس وكتاب الشفاء على ظاهره
 دون ان يتقطن لاسره وباطنه لم يوصل به الى السكال حسب ما نبه عليه الشيخ في الشفاء
 واما كتب الشيخ ابي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبة الجمهور وربط في موضع
 ويحل في آخر ويكفر باشيء ثم يتحلمها ثم انه من جملة ما كثر به الفلاسفة في كتاب
 التهافت انكارهم حشر الاجساد واثباتهم الدواب والعقاب للنفوس خاصة ثم قال
 في كتاب الميزان ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع ثم قال في كتاب
 المنقذ من الضلال ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان امره انما وقف على ذلك
 بعد طول البحث وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفهم واما من النظر
 فيها وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث وصف ان الراي
 ثلاثة اقسام راى يشارك فيه الجمهور وفيما هم عليه وراى يكون بحسب ما يخاطب به
 كل سائل مسترشد وراى يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من
 هو شريكه في اعتقاده ثم قال بعد ذلك ولو لم يكن في هذه الالفاظ الا ما يشكك
 في اعتقاده الموروث لكفى بذلك نفعا فان من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يصبر
 ومن لم يصبر لم يبرق في العمى والحيرة ثم تمثل بهذا البيت

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

انتهى كتب في القسطنطينية الخبر اوان الصدرة العظمى خلال سنة خمس وسبعين
 ومائة والف وهو المعز (اليهود والنصارى) وهاتان الامتان من كبار اهل الكتاب
 والامة اليهودية اكبر لان الشريعة كانت لموسى عليه السلام وجميع بني اسرائيل
 كانوا متعبدين بذلك مكلفين بالتحريم احكام التوراة والانجيل النازل على المسيح عليه
 السلام لم يتفهم احكاما ولا امتنعت حلالا وحراما لكنه رموزا ومثال ومواعظ
 ومن اجر وما سواها من الشرائع والاحكام فمحالة على التوراة فكانت اليهود لهذه
 القضية لم يتقاد والعيسى عليه الصلاة والسلام وادعوا عليه انه كان مأمورا بمتابعة
 موسى وسواقة التوراة فغير وبذل وعدوا عليه تلك التغييرات منها تغيير السبت الى
 الاحد ومنها تغيير كل الخبز وكان حراما في التوراة ومنها الختان والغسل وغير ذلك
 والمداون قد بينوا ان الملتين قد بدلا واورقوا والافعيسى عليه السلام كان مقررا
 لما جاء به موسى عليه الصلاة والسلام وكلاهما بشران بمة ثم بينا في الرحمة صلوات
 الله عليه وسلامه وقد امرهم انهم وانبياؤهم وكما بهم بذلك وانما بني ادلافهم الحصون
 والقلاع بقرب المدينة لنصر رسول آخر الزمان فامرهم بمهاجرة اوطانهم بالشام
 الى تلك البقاع وذلك قوله تعالى وكانوا يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا

كفروا به فلعنة الله على الكافرين وانما الخلاف بين اليهود والنصارى ما كان يرتفع
 الا لكلمة اذ كانت اليهود تقول ليست النصارى على شيء وكانت النصارى تقول
 ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول
 استمع على شيء حتى تقيموا التوراة وما كان يمكنهم اقامتها الا باقامة القرءان وتحكيم
 نبي الرحمة رسول آخر الزمان فلما ابوا ذلك ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءت بفضب
 من الله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله (اليهود خاصة) من هاد الرجل اى رجوع
 وناب وانما لزمهم هذا الاسم لقول موسى عليه السلام انا هذان اليك اى رجعتنا
 وتضرعنا وهم امة موسى عليه السلام وكاتبهم التوراة وهو اول كتاب نزل من السماء
 اعني ان ما كان نزل على ابراهيم عليه الصلاة والسلام وغيره ما كان يسمى
 كتابا بل صحفا وقد ورد في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم
 بيده وخلق حنة عدن بيده وكتب التوراة بيده فثبت لها اختصاصا آخر سوى
 الكتب وقد اشتمل ذلك على اسفار فيذكر مبدء الخلق في السفر الاول ثم يذكر الاحوال
 والاحكام والحدود والقصص والمواعظ والاذكار في سفره واذ نزل عليه ايضا الاالواح
 على شبه مختصر ما في التوراة تشتمل على الاقسام العملية والعلمية قال عز وجل
 ذكر ذلك وكتبناه في الاالواح من كل شيء موعظة اشارة الى تمام القسم العملي تفصيلا
 لكل شيء اشارة الى تمام القسم العلمى قالوا ان موسى عليه الصلاة والسلام
 قد افضى باسرار التوراة والالواح الى يوشع بن نون وصية من بعده ليعضى الى اولاد
 هرون لان الامر كان مشتركاً بينه وبين اخيه هرون عايم ما السلام اذ قال
 واشركه في امرى وكان هو الوصى فلما مات هرون في حال حياته انتقلت الوصاية
 الى يوشع ودبعة ليوصيها الى شبر وشبير ابني هرون قرار اذ ذلك ان الوصاية والامامة
 بعضهم مستقر وبعضها مستودع واليهود تدعى ان الشريعة لا تكون الا واحدة
 وهي ابتدأت بموسى عليه السلام ونمت به فلم تكن قبله شريعة الا حدود عقلية
 واحكام مصالحة ولم يميزوا النسخ اصلا قالوا فلا تكون بعده شريعة اخرى لان النسخ
 في الاراميرد ولا يجوز ابداعى الله تعالى ومساائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه
 وعلى التشبيه ونفيه والقول بالقدر والجبر وتجويز الرجعة واحالهم اما النسخ فذكرنا
 واما التشبيه فلانهم وجدوا التوراة مملوءة من المتشابهات مثل الصورة والمتشابهة
 والتكلم جهرا وانزل على طور سيناء انتقالا والاستواء على العرش استقرارا
 وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك واما القول بالقدر فهم مختلفون فيه حسب اختلاف
 الفريقين في الاسلام فالرأىون منهم كلمة منزلة فينا وانقر آؤن كالجبر والمشيئة واما
 جواز الرجعة فانما وقع لهم من امرين احدهما حديث عزير عليه السلام اذ امانه
 الله مائة عام ثم نمته والثاني حديث هرون اذ مات في التيه وقد نسبوا موسى عليه

السلام الى قتله قالوا لاجد لان اليهود كانت اليه اعزل منهم الموسى واختلوا
 في حال موته ففهم من قال مات وسيرجع ومنهم من قال غاب وسيرجع واعلم ان التوراة
 قد اشتملت باسمها على دلالات وآيات تدل على صحة نبوة المصطفى صلى الله
 عليه وسلم حقا وتكون صاحب الشريعة صاذا الكرم حروفه وغروه وبلاده وذلك
 اما تحريف من حيث الكتابة والصورة ولما نزلت من حيث التفسير والتأويل
 وانما هذا ذكر ابراهيم عليه السلام وابنه اسماعيل ودعا في حق ذريته واجاب
 الرب تعالى ان يبارك كثر على اسماعيل واولاده وجعلت فيهم الخير كله وساطعهم
 على الامم كلها وسأبعت فيهم الرسولا منهم يتلو عليهم اياتي واليهود معترفون بتسليم
 القضية الا انهم يقولون لاجابه بالملك دون النبوة والرسالة وقد اذنتهم ان الملك الذي
 سلمهم هو ملك يعبد وحق ام لا فان لم يكن بحق وعدل فكيف يكون نبي ابراهيم عليه
 السلام ملك في اولاده هو جود وظلم وان سلمهم العدل والصدق من حيث الملك فالملك
 يجب ان يكون صاذا على الله تعالى فيما يله عيه وقوله وكفى بكون الكاذب
 على الله تعالى صاذا على عدل وحق الا انهم اشبهوا الكذب على الله عز وجل في
 تكذيبه تجوز في الصور يرفع المنه بالشبهة وذلك بخلاف من لا يجب ان في التوراة
 ان الاسباط من بني اسرائيل كانوا يراجعون القبائل من بني اسماعيل ويعلمون
 ان في ذلك الشعب علما الذي لم تشتمل التوراة عليه وورد في التاريخ ان اولاد اسماعيل
 عليه السلام كانوا يبعثون آل الله واهل الله والاداسر انجيل آل يعقوب آل موسى
 آل هرون وذلك لخير عظيم وقد ورد في التوراة ان الله تعالى بناه من طور سيناء
 وظهر بسبعين واعلم بغاوان وسبعين جبال بيت المقدس الذي كان يظهر عيسى
 عليه السلام وفاران جبال بيكة التي كانت مظهر المصطفى عليه السلام ولما كانت
 الاسرار الالهية والالوان الربانية في الوجوه والتزييل والمنسابة والتأويل على مراتب
 ثلاث مبدءا ووسطا وكمال والهي عايشة المبدء والظهور والوسط والاعلان بالكمال
 عبر التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتزييل بالهي عن طور سيناء وعن طلوع
 الشمس بالظهور على صبيح والبلوغ الى درجة الكمال بالاستواء والاعلان على
 فاران وفي هذه الكلمة اشيات نبوة المسيح والمصطفى صلى الله عليه وسلم وقد قال
 المسيح في الانجيل ما جئت لابطل التوراة بل جئت لاكممها قال صاحب التوراة
 النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والجروح قصاص واقول اذا طمعت
 اخولك على خذك الا عين خذك الايسر والشريعة الاخرة وردت بالامر من
 جميعا اما القصاص ففي قوله تعالى يكتب عليكم القصاص واما العفو وقوله
 وان تغفوا فاعفوا تغفوا في التوراة احكام السياسة الظاهرة العامة وفي الانجيل
 احكام السياسة الباطنة الخاصة وفي القرءان احكام السياسة بينية خفية ولكم

في القصص حيازة اشارة الى تحقيق السياسة الظاهرة خذ العفو وأمر بالعرف
وأعرض عن الجاهلين اشارة الى تحقيق السياسة الباطنة الخاصة وقد قال
عليه السلام هو ان تغفر عن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك ومن
الحج ان من رأى غيره يصدق ما عنده ويكلمه ويرقيه من درجة الى درجة كيف
يسوغ له كذبه والنسخ في الحقيقة ليس ابطالا بل هو تكميل وفي التوراة
احكام عامة واحكام مخصوصة اما بالخاص واما بالزمان واذا انتهى الزمان لم يبق
ذلك الاحكام ولا يقال انه ابطال وبذا كذلك ههنا واما السبب فهو ان اليهود
اذ عرفوا ما ورد التكليف بملزمة السبب وهو يوم اي يوم يخص من الأشخاص
وفي مقابلة اية حال وجزء اي زمان عرفوا ان الشريعة الاخيرة حق وانما جاءت
انقر السبب لا لابطاله وهم الذين عدوا في السبب فمسخوا قرعة ثلثين وهم يعترفون
بان مؤمن عليه السلام بنى بيتا وصورة فيه صوروا واحكاما وبين مراتب الصور
واشار الى تلك الرموز ولما قد والباب باب حطة ولم يمسكهم التنبؤ على سنن
الاصول من تغيروا تاهين وناهوا متحيزين واختلقتوا بينا وبينهم فرقة ونحن نذكر منها
اشهرها وانظرها عندهم وتترك الباقي ههنا (العنانية) نسبوا الى رجل يقال له
عنان بن داود رئيس الجالوت يخالفون سائر اليهود في السبت والا عباد
ويختصرون على اكل الطير والظباء والسفك ويذبحون الحيوان على القفا وينصرون
عيسى ابن مريم عليه السلام في مواعيله واسرارته ويقولون انه لم يخالف التوراة البتة
بل قرر ما وعد الناس اليها وهو من بني اسرائيل المتعبدون بالتوراة ومن المسيحيين
اوسى عليه السلام الا انهم لا يقولون بنوته ورسالته ومن هؤلاء من يقول ان عيسى
عليه السلام لم يدع انه نبي من رسل وانه صاحب شريعة ناسخة لشريعة موسى بل هو
من اولياء الله المخلصين العارفين احكام التوراة والانجيل ليس كما يميز لاهوتيه وحيا
من الله عز وجل بل هو جمع احواله من مبداء الى كماله فاجتمع اربعة من اصحابه
الحواريين فكيف يكون مثرا قالوا لليهود طمأنه حيث كذبوه اولاً ولم يعرفوا بعد
دعواه وقتلوه اشرا ولم يعرفوا بعد محله ومغزاه وقد ورد في التوراة ذكر ايسوع
في مواضع كثيرة وذلك هو المسيح ولكن لم ترد له النبوة ولا الشريعة الناصفة
وورد بارقليطاً وهو الرجل العالم وكذلك ورد ذكره في الانجيل فوجب حله على
ما وجد وعلى ان من ادعى تحقيقه وجد وجد (العيسوية) نسبوا الى عيسى بن ابيحق
ابن يعقوب الاصمعياني وقيل اسمه عوفيد الوهم اي عابد الله كان في زمان المنصور
وابتداء دعواه في آخر ملك بني امية مر وان بن محمد الحنظلي فاق به بشر كثير من اليهود
وادعوا له آيات ومعجزات وزعموا انه لما حوّل خط على اصحابه خطا بعدوا آمن وقال
اقبوا في هذا الخط فليس نالكم عدو بل اسلاخ فكان العدو يحمل عليهم حتى اذا بلغوا

الخط رجعوا عنهم خوفاً من طلسم او عزيمة ربما وضعها ثم خرج ابو عيسى من الخط
وحده على فرسه فقاتل وقتل من المسلمين كثيراً وقيل انه لما حارب اصحاب المنصور
بارى قتل وقتل اصحابه زعم ابو عيسى انه نبي وانه رسول المسيح المنتظر وزعم ان
للمسيح خمسة من الرسل يأتون قبله واحد بعد واحد وزعم ان الله تعالى كلمه وكلفه
ان يخلص بني اسرائيل من ايدي الامم العاصين والملوك الظالمين وزعم ان المسيح
افضل ولد آدم وانه اعلى منزلة من الانبياء الماضين وانه هو رسوله فهو افضل الكل
ايضا وكان يوجب تصديق المسيح ويعظم دعوة الراعي ويرغم ان الراعي ايضا هو المسيح
وحرم في كتابه الذبايح كلها ونهى عن اكل ذى روح على الاطلاق طيرا كان او بهيمة
واوجب عشر صلوات وامر اصحابه باقامتها وذكر اوقامتها وخالف اليهود في كثير من
احكام الشريعة الكبيرة المذكورة في التوراة (المقاربة واليوزعانية) نسبوا الى يوزعان
رجل من همدان وكان اسمه يوزع وذايحت على الزهد وتكثير الصلاة ونهى عن اللعوم
والابسة وحينما نقل عنه تعظيم امر الراعي وكان يزعم ان للتوراة ظاهرا وباطنا وتترا بلا
وتأويل خالف بتزويله عامة اليهود وخالفهم في التشبيه ومال الى القدر واثبت الفعل
حقيقة العبد وقدر الثواب والعقاب عليه وشدد في ذلك ومنهم الموشكانية اصحاب
موشكا على مذهب يوزعان غير انه كان يوجب الخروج على مخالفيه ونصب القتال
معهم فخرج في تسعة عشر رجلا فقتل بناحية قم وذكر عن جماعة من الموشكانية
انهم اتفقوا بتوبة المصطفى صلى الله عليه وسلم الى العرب وسائر الناس يوصى اليهود
لانهم اهل مله وكاتب وزعمت فرقة من المقاربة ان الله تعالى خاطب الانبياء عليهم
الصلاة والسلام بواسطة ملك اختاره وقدمه على جميع الخلائق واستخلفه عليهم قالوا
فكل ما في التوراة وسائر الكتب من وصف الله عز وجل فهو خبره عن ذلك الملك
والا فلا يجوز ان يوصف البارئ تعالى بوصف قالوا ان الله سبحانه كلم موسى تكليما هو
ذلك الملك والشجرة المذكورة في التوراة هو ذلك الملك ويتعالى الرب تعالى ان يكلم
بشر اتكيا وحبل جميع ما ورد في التوراة من طلب الرؤية وشاقت الله وجاء الله
واطلع الله في السحاب وكتب التوراة بيده واسمى موسى على العرش قرار اوله صورة
آدم وشعر قطط ووفره سوداء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وانه ضحك
الجبار حتى بدت نواجذه الى غير ذلك على ذلك الملك قالوا ويجوز في العادة ان يبعث
ملكا واحدا من جملة خواصه ويلقى عليه اسمه ويقول هذا هو رسولى ومكانه فيكم
مذكراى وقوله وامره قولى وامرى وظهوره عليكم ظمورى وكذلك يكون
حال ذلك الملك وقيل ان اريوس قال في المسيح انه هو الله وانه صفة العالم اخذ قوله من
هو لا وهم كانوا قبل اريوس باربع مائة سنة وهم اصحاب زهد ونسب وقيل صاحب
هذه المقالة بنينا من اليهودى قرأهم هذا المذهب واعلم ان الآيات المتشابهة

في التوراة كلها مؤولة وأنه تعالى لا يوصف بأوصاف البشر ولا يشبه شيئا من
المخلوقات ولا يشبه شيء منها وإنما المراد بهذه الكلمات الواردة في التوراة ذلك الملك
الذي عليه السلام وهذا كما يعمل في القرءان أن الابن على ايدان ملك من الملائكة وهو كما قال
الله تعالى في حق مريم عليها السلام ونفخنا فيها من روحنا وانما النافخ جبريل
عليه السلام حين تمثل لها بشرا سويا اليهب لها غلاما زكيا (السامرة) هؤلاء
قوم يسكنون بيت المقدس وقوى من اعمال مصر يتعسفون في الطهارة اكثر من
تعسف سائر اليهود ويتواضعون موسى وهرون ويوشع بن نون عليهم السلام وانكروا
نبوة من بعدهم رأسا الانبياء واحدا وقالوا التوراة ما بشرت الابن واحدا يأتي من
بعد موسى يصدق ما بين يديه من التوراة ويحكم بحكمها ولا يخالفها البتة وظهر
في السامرة رجل يقال له القنان ادعى النبوة وزعم انه هو الذي بشره موسى عليه
السلام وأنه هو الكوكب الذي ورد في التوراة انه يضيء ضوء القمر وكان
ظهوره قبل المسيح عليه السلام بقريب من مائة سنة وافتقرت السامرة
الى دوستانية وهم الالمانية والى كوستانية الدوستانية معناها الفرقة المتفرقة
الكاذبة والكوستانية معناها الجماعة الصادقة وهم يقررون بالآخرة والثواب
والعقاب فيها والدوستانية تزعم ان الثواب والعقاب في الدنيا وبين الفريقين
اختلاف في الاحكام والنسب انهم قبلتهم جعل يقال له عزيم بين بيت المقدس
ونابلس وهو الطور الذي كلم عليه موسى عليه السلام فحول داود عليه السلام
الى ايليا وبني النيت ثمة وشالف الامر والسامرة توجهوا الى ذلك القبلة دون سائر
اليهود ولغتهم غير لغة اليهود زعموا ان التوراة كانت بلسانهم وهي قريبة من العبرانية
فقلت الى السمرانية فهذه الاربعة فرقهم الكبار وانشعبت منهم الفرق الى احدى
وسبعين وهم باسمهم اجمعوا على ان في التوراة بشارة بواحد بعد موسى وانما افتراقهم
اما في تعيين ذلك الواحد اوفي الزيادة على الواحد وذكر المسيح وآثاره ظاهرة
في الاسفار وخروج واحد في آخر الزمان هو الكوكب المضيء الذي يشرق الارض
بنوره ايضا متفق عليه واليهود على انتظاره والسبت يوم ذلك الرجل وهو الاستواء
بعد الخلق وقد اجعت اليهود ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات استوى على
عرشه مستلقيا واضعا احدى رجليه على الاخرى فصالت فرقة منهم ان الستة الايام
هي ستة آلاف سنة فان يوما عند الله كالف سنة مما يعبد السمر القمري وذلك هو
ما مضى من لدن آدم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق الى النهاية ابتداء
الامر ومن ابتداء الامر يكون الاستواء على العرش والقراع من الخلق وليس
ذلك امرا كان ومضى بل هو في المستقبل اذا عددنا الايام بالالوف (التصاوي) امة
المسيح عيسى ابن مريم عليه السلام وهو المبعوث خبا بعد موسى عليه الصلاة

والسلام المبشرون في التوراة وكانت له آيات ظاهرة وبنات زاهرة مثل احياء الموتي
وابراء الالكه والابرص ونفس وجوده وفطرته آية كاملة على صدقه وذلك حصوله
من غير نقطة سابقة ونطقه من غير تعليم سالف وجميع الانبياء بلاغ وحيم عند
اربعة سنين وقد اوحى اليه انطاقا في المهدي ووحى اليه ابلاغ عند الثلاثين وكانت مدة
دعوته ثلاث سنين وثلاثة اشهر وثلاثة ايام فلما رفع الى السماء اختلف الجواريون
وغيرهم فيه وانما اختلفا فانهم تعود الى امرين احدهما كيفية نزوله واتصاله بامه
وتجسد الكلمة والثاني كيفية صعوده واتصاله بالملائكة وتوحد الكلمة اما الاول
فقد اختلفوا بتجسد الكلمة ولهم في كيفية الاتحاد والتجسد كلام ففهم من قال اشرق
على الجسد اشرق النور على الجسم المشرق ومنهم من قال انطبع فيه انطباع
النفس في السمعة ومنهم من قال ظهر به ظهور الروحاني بالجسماني ومنهم من قال
تدرج اللاهوت بالناسوت ومنهم من قال ما زجت الكلمة بجسد المسيح مما زجة
اللين الماء وابتدوا الله تعالى اقانيم ثلاثة قالوا الباري تعالى جوهر واحد بالجوهرية
ثلاثة بالاقنومية ويعنون باسم الاقانيم الصفات كالوجود والحياة والعلم والاب
والابن وروح القدس وانما العلم تدرج وتجسد دون سائر الاقانيم وقالوا في الصعود
انه قتل واصلب قتله اليهود حسدا وبغيا وانكارا لنبوته ودرجته امكن المقتل
ما ورد على الجزء اللاهوتي وانما ورد على الجزء الناسوتي قالوا وكما ان الشخص الانساني
في ثلاثة اشياء نبوة وامامة ومملكة وغيره من الانبياء كانوا موصوفين بهذه
الخصال الثلاثة اويعضها بالمسيح عليه السلام درجته فوق ذلك لانه الابن الوحيد
فلا نظيره ولا قياس له الى غيره من الانبياء وهو الذي به غفر ذلة آدم عليه السلام
وهو الذي يحاسب الخلق ولهم في النزول خلاف ففهم من يقول ينزل قبل القيامة
كما قال اهل الاسلام ومنهم من يقول انه لا نزول له الا يوم الحساب ومنهم من قال
ان له نزولا وهو بعد ان قتل واصلب نزل ورأى شخصه شمعون الصفا فكلمه واوصى
اليه ثم فارق الدنيا وصعد الى السماء وكان وصيه شمعون الصفا وهو افضل
الجواريين علما وزهدا وادبا غير ان يولوس شوش خاطره ورأيت رسالة لبولوس كتبها
علمه بعلم الحكمة وخطه بكلام الفلاسفة وشوش خاطره ورأيت رسالة لبولوس كتبها
الى اليونانيين انكم تظنون ان مسيحا كان عيسى عليه السلام كما كان سائر الانبياء
بل انما مثله مثل ملك كبرداق وهو الملك الذي كان ابراهيم عليه السلام يعطى اليه
العشور فكان يسار له على ابراهيم ويسمى رأسه ومن العجب انه نقول في الانجيل ان
الرب تعالى قال انك انت الابن الوحيد ومن كان الوحيد كيف يمثل بواحد من البشر
ثم ان اربعة من الجواريين اجتمعوا وجمع كل واحد منهم جمعا لا يخجل وهم متى ولوقا
ومارقومس ويوحنا واخاثة انجيل متى انه قال اني ارسلكم الى الامم كما ارسلني ابي

اليكم فاذهبوا وادعوا الامم باسم الاب والابن وروح القدس وفاقحة انجيل يوحنا
على القديم الازلي قد كانت الكلمة وهوذا الكلمة كانت عند الله والله هو كان
الكلمة وكل كان بيده ثم افترقت النصاري الثنتين وسبعين فرقة وكافرقهم ثلاثة
المساكنية والسطورية واليعقوبية وانشعبت منهم الالبانية والبيارسية
والمقدانوسية والسالية والبطريوسية والبولسية الى سائر الفرق (المساكنية)
اصحاب ملكا الذي ظهر بالروم واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية قالوا ان الكلمة
انحدت بجسد المسيح وتدرعت بشاسوته ويعنون بالكلمة اقنوم العلم ويعنون بروح
القدس اقنوم الحياة ولا يسمون العلم قبل تدرعه به ابنا بل المسيح مع ما تدرع به ابن فقال
بعضهم ان الكلمة ما زجت بجسد المسيح كما مزج الخمر الماء والماء اللبن وصرحت
المساكنية بان الجوهر غير الاقنوم وذلك كما موصوف والصفة وغير هذا صرحوا
بأشياء التثليث واخبر عنهم القره ان لقد كهر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقالت
المساكنية المسيح ناموت كلني لاجزئي وهو قديم ازلي من قديم وقد ولدت مريم عايتها
السلام الهنا الزليبا والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا واطلقوا لفظ
الابوة والبنوة على الله عز وجل وعلى المسيح لما وجدوا في الانجيل حيث قال انك انت
الابن الوحيد حيث قال سمعون الصفا انك ابن الله حقيا ولعل ذلك من مجاز اللغة
كما يقال لطلاب الدنيا انشاء الدنيا وطلاب الآخرة انشاء الآخرة وقد قال المسيح
عليه السلام للحواريين اني اقول لكم احبوا اعداءكم وبركوا على لاعنتكم واحبوا الى
مبغضكم وصلوا على من يؤذيك لكي تكونوا انبياء ايكم الذي في السماء الذي يشرق
شمسه على الصالحين والفجرة وينزل قطره على الاربار والائمة وتكونوا امنين
كما ان اباكم الذي في السماء نام وقال انظر واصدقاتكم فلا تعطوها قدام الناس
لترأوهم فلا يكون لكم اجر عند ابيكم الذي في السماء وقال حين كان يصاب اذهب الى
ابي وايعكم ولما قال ابريوس القديم هو الله والمسيح مخلوق اجتمعت البطارقة
والاساقفة في بلدة قسطنطينية بمحضر من ملكهم وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا
وانفقوا على هذه الكلمة اعتقادا ودعوة وذلك قولهم نؤمن بالله الواحد الاب مالك
كل شيء صانع ما نرى وما لا نرى وبالابن الواحد الابن يسوع المسيح ابن الله الواحد بكر
الخلايق كلها وليس بمصنوع آله حق من آله حق من جوهر ابيه الذي بيده القيت
العوالم وكل شيء الذي من اجلسنا ومن اجل خلاصنا نزل من السماء وتجدد من روح
القدس وولد من مريم البتول وصب ايام فيلاطوس ودفن ثم قام في اليوم الثالث
وصعد الى السماء وجلس عن يمين ابيه وهو مستعد للحضي تارة واخرى للقضاء بين
الاموات والاحياء ونؤمن بروح القدس الواحد بروح الحق الذي يخرج من ابيه
ويعبودية واحدة لغفران الخطايا وجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية وبقيام

ابدانا وبالحياة الدائمة ابدالا يدين هذا هو الاتفاق الاول على هذه الكلمات وفيه
اشارة الى حشر الابدان وفي النصاري من قال بحشر الارواح وقال ان عاقبة الاشراق
يوم القيامة غم وحزن الجمل وعاقبة الاخيار سرور وفرح العلم وانكروا ان يكون
في الجنة نكاح واكل وشرب وقالت طائفة منهم ان الله تعالى وعد المطيعين ونوعه
العاصين ولا يجوز ان يخلف الوعد لانه لا يليق بالكرام لكن يخلف الوعد فلا يعذب
العصاة ويرجع الى سرور وسعادة وعم هذا في الكل اذ العقاب الابداني لا يليق بالجوهر
الازلي (السطورية) اصحاب سطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون وتصرف
في الاناجيل بحكم رأيه واضافته اليهم اضافة المعتزلة الى هذه الشريعة قال ان الله
تعالى واحده اقانيم ثلاثة الجود والعلم والحياة وهذه الاقانيم ليست زائدة على الذات
ولا هي هـ و واتحدت الكلمة بجسد عيسى عليه السلام لاعلى طريق الامتراج كما قالت
المساكنية ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية ولكن كاشراق الشمس في كوة
او على بلور وظهور النقش في الخاتم واشبه المذاهب مذهب سطور في الاقانيم
احوال ابي هاشم فانه يثبت خواص مختلفة لشي واحد يعني بقوله هو واحد
بالجوهرية اي ليس من كان من جنس بل هو بسيط واحد ويعني بالحياة والاهل اقنومين
جوهرين ثم فسر العلم بالنطق والكلمة ويرجع منتهى كلامه الى اثبات كونه تعالى
موجود احيا ناطقا كما تقوله الفلاسفة في حد الان ان الان هذه المعاني تتغير
في الانسان لكونه مركبا وهو جوهر بسيط غير مركب وبعضهم يثبت لله تعالى
صفات اخرى بمنزلة القدرة والارادة ونحوها ولم يجعلوها اقانيم كما جعلوا الحياة
والعلم اقنومين ومنهم من اطلق القول بان كل واحد من الاقانيم الثلاثة حي ناطق اله
وزعم النباقون ان اسم الاله يطلق على كل واحد من الاقانيم وزعموا ان الابن لم يرزل
متولدا من الاب وانما تجدد واتحد بجسد المسيح حين ولد والحدوث راجع الى الجسد
والناسوت فهو اله وانسان اتحدا وهو جوهران اقنومان طبيعيتان جوهر قديم
وجوهر محدث آله تام وانسان تام ولم يطل الاتحاد قدم القديم ولا حدوث المحدث
لكنهما صار امسما واحدا مشيئة واحدة ورمبا يذكرا الطبيعة مكان الجوهر ومكان
الاقنوم مخصصا واما قولهم في القتل والصلب فيخالف قول المساكنية واليعقوبية
قالوا ان القتل وقع على المسيح من جهة ناموته لانه من جهة لاهوته لان الاله لا تموت
الا لام وبوطيوس ولولي السيساطي يقولان ان الاله واحد وان المسيح ابتدئ منه
ومن مريم عليها السلام وانه عبد صالح مخلوق الا ان الله تعالى شرفه وكرمه
بطباعته وعنايه ابنا على النبي لاعلى الولادة والاتحاد ومن السطورية قوم يقال لهم
المصلين قالوا في المسيح مثل ما قال السطور الا انهم قالوا اذا اجتهد الرجل في العبادة
ونزل التغذي بالعلم والدم ورقت الشهوات النفسانية الحيوانية تصفى جوهره

حق بلغ ما سكوت السماء ويرى الله جمرة وينكشف ما في الغيب فلا يخفى عليه
 شافية في الارض ولا في السماء ومن النسطورية من ينسب التشبيه ويثبت القول بالقدر
 خيره وشره من العبد كما قالت القدرية (اليقونية) اصحاب يعقوب قالوا بالاقانيم
 الثلاثة كما ذكرنا الا انهم قالوا انقلب الكلمة لحما واما فصار الاله هو المسيح وهو
 الظاهر بجسده بل هو هو وعنه اخبرنا القدرية ان الكريم لقد كفر الذين قالوا
 ان الله هو المسيح ابن مريم فنهى من قال المسيح هو الله ومنهم من قال ظهر الالهوت
 بالناسوت فصار الناسوت المسيح مظهر الحق لا على طريق حلول جزء فيه ولا على سبيل
 اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو وهذا كما يقال ظهر الملك بصورة
 انسان وظهر الشيطان بصورة حيوان وكما اخبرنا التنزيل عن جبريل عليه السلام
 فتمثل لها بشرا سويا وزعم اكثر اليقونية ان المسيح جوهر واحد اقنوم واحد الاله
 من جوهرين وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين لجوهر الاله القديم وجوهر
 الانسان المحدث تركا كما ركب النفس والبدن فصارا جوهر واحد اقنوم واحد
 وهو انسان كاه وآله كله فيقال الانسان صار لها ولا ينكس فلا يقال الاله صار
 انسانا كالقعدة تطرح في النار فيقال صارت القعدة نارا ولا يقال صارت النار
 قعدة وهي في الحقيقة لانا مطلقه ولا قعدة مطلقه بل هي جمرة وزعموا ان الكلمة
 اتحدت بالانسان الجزئي لا الكلي وربما عبروا عن الاتحاد بالامتزاج والادراج
 والحلول بحلول صورة الانسان في المرآة المجلوة واجمع اصحاب التثليث كلهم على
 ان القديم لا يجوز ان يتحد بالمحدث الا ان الاقنوم الذي هو الكلمة اتحدت دون سائر
 الاقانيم واجمعوا على ان المسيح عليه السلام ولد من مريم عليها السلام وقتل وصلب
 ثم اختلفوا في كيفية ذلك فقالت الملكانية واليعقونية ان الذي ولدت مريم هو الاله
 فالملكانية لما اعتقدت ان المسيح ناسوت كلي ازلوا ان مريم انسان جزئي والجزئي
 لا يلد الكلي وانما ولده الاقنوم القديم واليعقونية لما اعتقدت ان المسيح عليه السلام
 جوهر من جوهرين وهو آله وهو المولود قالوا ان مريم ولدت الها تعالى الله عن
 قولهم علوا كبيرا وكذلك قالوا في القتل انه وقع على الجوهر الذي هو من جوهرين
 قالوا ولو وقع على احدهما لبطل الاتحاد وزعم بعضهم انه اثبت وجهين للجوهر القديم
 فالمسيح قديم من وجه محدث من وجه وزعم قوم من البيعونية ان الكلمة لم تأخذ من
 الكلمة شيئا لكنها امرت بها كالماء بالميزاب وما ظهر من شخص المسيح عليه السلام هو
 كالتخيال والصورة في المرآة والا فإنا كان جسمنا متجسما كيفية في الحقيقة وكذلك القتل
 والصلب انما وقع على التخيال والحسبان وهو لا يقال لهم الابانية وهم قوم بالشام
 (والارمنية) قالوا وانما صلب الاله من اجسادنا حتى يتخلصنا وزعم بعضهم ان الكلمة
 كانت قد اخل جسم المسيح عليه السلام احيانا فاقصده عنه الايات من احياء الموتى

وابرا آله الا كاه والا برص وتفارقة في بعض الاوقات فيرد عليه من الاكام والواجع
 ومنهم بليارس واصحابه ونحوه انه كان يقول اذا صار الناس الى الملكوت الاعلى
 اكلوا الفسنة وشربوا دنا نكوا ثم صاروا الى النعيم الذي وعدهم اربوس كما اراحة
 فلذة وسرور لا اكل فيها ولا شرب ولا نكاح وزعم مقدانيوس ان الجوهر القديم
 اقنومان فحسب اب وابن والروح مخلوق وزعم سيالوس ان القديم جوهر واحد اقنوم
 واحد له ثلاث خواص واتحد بكليته بجسد عيسى ابن مريم عليه السلام وزعم
 اربوس ان الله واحد سماه اياه وان المسيح كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء وهو
 مخلوق قبل خلق العالم وهو خالق الاشياء وزعم ان الله روحا مخلوقا كبيرا من سائر
 الارواح وانها واسطة بين الاب والابن تؤدي اليه الوحي وزعم ان المسيح ابتداء
 جوهر لطيف روحاني خالص غير مركب ولا ممزوج بشيء من الطبائع وانما اندرج
 بالطبائع الاربع عند الاتحاد بالجسم المأخوذ من مريم وهذا اربوس قبل الفرق
 الثلاث فغير واسمه لمخالفتهم اياه في المذهب الى هنامن كتاب الملل والنحل لمحمد بن عبد
 الكريم الشهرستاني رحمه الله في الملل والنحل (نسطور) رأس هذه الفرقة كان في زمن
 المأمون وهذا ما خطاه فيه المؤرخون بل هو قديم قبله كما في الكامل ولما سلمه صاحب
 الكشف ورأى ما يرد على هذا من ان نصارى نجران في هذه القصة قبل خلق المأمون
 اوله بان المراد انه كان على مذهب قديم اظهره نسطور ونصره فنسب اليه الان
 فالتسمية متأخرة وحسبها متقدم من حاشية الشهاب على البيضاوي في سورة الكشف
 عند تفسيره قصة اصحاب الكهف (مشاهدة الامام نجر الدين الرازي عليه الرحمة
 مع نصراني بخوارزم) ذكره من تفسيره الكبير عند تفسير آية المياهلة قال اتفقوا
 لما كنت بخوارزم اخبرت انه جاء نصراني يدعى علي التحقيق والتعميق في مذهبهم
 فذهبت اليه فشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد صلى الله عليه
 وسلم فقلت له كما نقل اليكم ظهور الخوارق على يد موسى وعيسى وغيرهما من
 الانبياء عليهم السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان
 رددنا التواتر وما قبلناه نكن قد قلنا ان الهجرة لا تدل على الصدق فحينئذ سئل
 نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر فقد اعترفنا بآلة الهجرة
 على الصدق ثم انما ما حصلنا في حق محمد صلى الله عليه وسلم فوجب الاعتراف قطعا
 بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة انه عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء
 في حصول المدلول فقال النصراني انا لا اقول في عيسى انه كان نبيا بل اقول انه كان
 الها فقلت الكلام في النبوة لا بد وان يكون مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي نقوله
 باطل ويدل عليه وجوه الاول ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته
 بحيث لا يكون جسمه ولا متغيرا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري

الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما وقتل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا
اولا ثم صار متزعا ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ وقد
تقرر في بداية القول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن
لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما (الوجه الثاني) في ابطال هذه المقالة انكم
تعترفون بان اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا اضلعه
وانه كان يحتمل في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات
اظهر الخزع الشديد فان كان الها او كان الاله خالافيه او كان جزؤا من الاله خالافيه
فلم يبدفهم عن نفسه ولم يهلكهم بالكلية وای حاجة به الى اظهار الخزع منهم
والاحتياط في الفرار منهم وبالله اني لا تعجب جدا ان العاقل كيف يليق به ان يقول
هذا القول ويعتقد في صحته فيكاد ان يكون بديهة العقل شاهدا بفساد الوجه
الثالث وهو انه اما ان يقال بان الاله هو هذا الشخص الجسماني المشاهد ويقال
حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله او جزؤه فيه والاقسام الثلاثة باطلة اما الاول
فلان الاله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتل اليهود وكان ذلك قول بان اليهود قتلوا
الاله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك بغيره ثم ان اشد الناس ذلا ودناءة اليهود والاله
الذي يقتله اليهود في غاية الجبر واما الثاني ان الاله بكليته حل في هذا الجسم وان كان
جسما فهو ايضا باطل لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم
وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء
ذلك الجسم وذلك يوجب التفرق في اجزائه ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى
المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك محقق واما الثالث وهو انه حل فيه بعض
من ابعاض الاله او جزؤه من اجزائه فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا
في الالهية فعند انفصاله عن الاله وجب ان لا يبقى الاله الها وان لم يكن معتبرا في تحقق
الالهية لم يكن جزءا من الاله ثبتت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا
(الوجه الرابع) في بطلان قولهم ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم
الرغبة في العباداة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه
فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور والظاهر ان قولهم ثم قلت للنصراني وما الذي
دلك على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور الجاثب عليه من احياء الموتي
وابراء الاكاه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدره الاله قتلته هل تعلم انه لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول أولا فان لم تعلم لزمك من في العالم في الازل في الصانع
وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فاقول لما جوزت حلول الاله في بدن
عيسى عليه السلام فكيف عرفت ان الاله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان
ونبات وجماد فقال الفرق ظاهرا وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهر

ثلاث الافعال الهيبة عليه والافعال الهيبة ما ظهرت على بدني وعلى يدك فعلنا
ان ذلك الحلول ههنا مقود فقلت له الا ان عرفت انك ما عرفت معنى قولي انه لا يلزم
من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق والله على حلول الاله
في بدن عيسى فعدم ظهور الخوارق مني ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل
فاذا بينا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق
مني ومنك عدم الحلول في حق وفي حقك بل في حق الكلب والسنور والغارث قلت
ان مذهبنا يؤدى القول به الى تجوز حلول ذات الله في بدن الكلب والذئب لاني غاية
الخشية والركاكة الوجه الخامس ان قلب العضادة بعد في العقل من اعادة
الميت حيا لان المشاكاة بين بدن الحي وبين بدن الميت اكثر من المشاكاة بين الخشبة
وبين بدن الثعبان فاذا المالم يوجب قلب العضادة كون مواعي عليه السلام الها
ولا يشاله فبان لا يدل احياء الموتي على الالهية كان ذلك اولى وعند هذا انقطع
النصراني ولم يبق له كلام انتهى بعبارة رجة الله تعالى (قال الامام الرازي)
في التفسير الكبير عند قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكنه شبه لهم وان الذين
اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن اعلم ان في قوله تعالى وان
الذين اختلفوا فيه قولين الاول انهم هم النصارى وذلك لانهم باسهم متفقون على
ان اليهود قتلوه الا ان يارفرق النصارى ثلاث النسطورية والملكانية واليعقوية
اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته واكثر
الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن
هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف منساب في هذا البدن واما جوهر روحاني
في ذاته مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التي هي في الحقيقة
عيسى فالقتل ما ورد عليه لا يقال فكل انسان كذلك فالوجه في هذا التخصيص
لانا نقول ان نفسه كانت قدسية علوية شديدة الاشراف لا نوار الالهية عظيمة القرب
من ارواح الملائكة والنفس لما كانت كذلك لم يعظم تألمها بسبب القتل وتخريب
البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تخلص الى فسحة السموات وانوار عالم
الجلال فتعظم بهجتها ومعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل
انسان بل هي غير حاصلة من مبدأ خلق آدم عليه السلام الى قيام القيامة الا
لاشخاص قليلين فهذه هي الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة
واما الملكانية فقالت اليعقوية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي هو جوهر متولد
من جوهرين فهذه هو شرح مذهب النصارى في هذا الباب وهو المراد بقوله وان
الذين اختلفوا فيه لاني شك منه والقول الثاني ان المراد بالذين اختلفوا فيه هم اليهود

وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد اتى على وجهه ولم يبق عليه شبه جسد عليه السلام فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الخواريين في بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه ويقتله فالتقى الله شبه عيسى عليه ورفع عيسى الى السماء فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى ثم قالوا ان كان هذا عيسى فابن صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فابن عيسى فذلك اختلافهم فيه انتهى بعبارة رجه الله قوله تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا قال ابو مسلم معناه انه يكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة وذلك لاشك انه غاية في المجهز وانكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد واحتجوا على صحة قولهم بان كلامه في المهد من اعجب الامور واغربها لاشك ان هذه الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص هذا المجهز بالواحد والاشين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العظيمة جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد وان تتوفر الدواعي على النقل فيكون ذلك بالفساد التواتر واخفاء ما يكون بالفساد التواتر يمنع وايضا فلواء كان ذلك كان الاخفاء ههنا منعنا لان النصارى بالغوا في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمنع ان يسرى في اخفاء مناقبه ونضائه بل ربما جعل الواحد القاطن انه لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان اولي الناس بعرفتها النصارى ولما اطبوا على انكاره علمنا انه ما كان موجودا البتة واجاب المنكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى عليه السلام في المهد انما كان للدلالة على برآءة حال امه مريم عليها السلام من القاحلة وكان الحاضرون جمع اقليل فالسامعون لذلك الكلام كانوا جمع اقليل ايضا ولا يعسد في مثلهم التواطؤ على الاخفاء وتقدير ان لم يذكر ذلك الا ان غيرهم كانوا يكذبونهم في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا هذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقي الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله عز وجل محمد صلى الله عليه وسلم وايضا ليس كل النصارى يكررون ذلك فانه نقل ان جعفر بن ابى طالب لما قرأ على البخاشي سورة مريم قال البخاشي لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام بذرة الى هنا مخصصا من التفسير الكبير قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقا الاول قول المفسرين وهو انهم ارادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى الالهة الثلاثة والذي يؤكده ذلك قوله تعالى للمسيح ائتيت قلت للناس اتخذوني واخي الهين من دون الله فقله ثالث ثلاثة اي احد الثلاثة الالهة او واحد من ثلاثة الالهة والدليل على ان المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من آله

الا اله واحد وعلى هذا التقدير في الآية اضمارا لانه حذف ذكر الالهة لان ذلك معلوم من مذهبيهم قال الواحدى لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذالم يرد به ثالث ثلاثة آلهة فانه ما من شيتين الا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم والطريق الثاني ان المتكلمين حكوا عن النصارى انهم يقولون ان الباري جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة آله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحياة فابتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله تعالى اختلطت بجسد عيسى عليه السلام اختلاط الماء بالخر او اختلاط الماء بالبن وزعموا ان الاب آله والابن آله والروح آله والكل آله واحد واعلم ان هذا معلوم البطلان بديهة العقل لان الثلاثة لا تكون واحدا او الواحد لا يكون ثلاثة ولا يرى في الدنيا مقالة اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى وما من آله الا اله واحد في قولنا الاول انها صالحة زائدة والتقدير وما آله الا اله واحد والثاني انها تعبد بمعنى الاستغراق والتقدير ما في الوجود من هذه الحقيقة الافرد واحد من التفسير الكبير قوله تعالى ائتيت للناس اتخذوني واخي الهين من دون الله فيه سؤالان احدهما ان الاستغناء لا يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه تعالى كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه به فان قلتم الغرض منه توبيخ النصارى وتقريرهم فنقول ان احدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنبي الالهة الله تعالى فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب عن الاول انه استفهام على سبيل الانكار والجواب عن السؤال الثاني ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المجزئات التي ظهرت على يد عيسى ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقهما البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المجزئات هو عيسى ومريم والله تعالى لم يخلقهما فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين لذلك الشيء مع انه تعالى ليس الهه فصح بهذا التأويل هذه الحكاية والرواية من التفسير الكبير بعبارة (الحكم) المتقن يقال بناء محكم اي متقن لا وهاء فيه ولا خلل وما احكم المراد به قطعاً ولا يحتمل من التأويل الاوجهما واحداً كما ان التشابه ما اشتبه منه من ادا المتكلم على السامع لاحتماله وجوها مختلفة وقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأويل (المتشابه) ما استأثر الله بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور ومن التشابه ايراد القصة الواحدة في صور شتى وقواعد مختلفة في التقديم والتأخير والزيادة والترك والتعريف والتكثير والجمع والافراد والادغام والفك وتبدل حرف بحرف آخر وقيل المحكم ما لا يتوقف

معرفته على البيان والمثابه ما لا يبرح يسانه وعن عكرمة وغيره ان الحكم هو الذي
يعمل به والمثابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل قال الطيبي المراد بالحكم ما اتضح
معناه والمثابه بخلافه لان اللفظ الذي يقبل معنى اما ان يحتمل غيره او لا الثاني النص
والاول اما ان تكون دلالة على ذلك الغير ارجح او لا الاول هو الظاهر والثاني
اما ان يكون متساوي الالة او لا الاول الجمل والثاني المؤول فالمشتركين النص
والظاهر هو الحكم وبين الجمل والمؤول هو المثابه وقال بعضهم اللفظ اذا ظهر
المراد منه فان لم يحتمل التسخ فمعكم والا فان لم يحتمل التأويل ففسر والا فان سبق
الكلام لا اجل ذلك المراد فخص والظاهر واذا خفي فان خفي لعارض اي لغير
الصيغة فحى وان خفي لنفس الصيغة فادرك عقلنا فشكل او تقلا فعمل او لم يدرك
اصلا فثابه فالظاهر هو ما انكشف واتضح معناه للسامع من غير تأويل وتأمل
وتفكر كقوله تعالى واحل الله البيع وحده الخ وهو الذي لا يظهر المراد منه
الا بالطلب والنص ما فيه زيادة ظهور سبق الكلام لاجله واريده بالاسماع ذلك باقتراح
صيغة اخرى بصيغة الظاهر كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا سبق هذا
النص للفرقة بينهما وهو المراد بالاسماع لان الكثرة كما لا يدعون المماثلة بينهما
خورد الشرع بالفرقة فالآية ظاهرة من حيث انه ظهر بها احلال البيع وتحريم
الربا واجماع الصيغة من غير قرينة نص في الفرقة بينهما حيث اريد بالاسماع ذلك
بقرينة دعوى المماثلة والمشكل على خلاف النص وهو اللفظ الذي اشتهر المراد منه
بمحيط لا يوقف على المراد منه بمجرد التأمل والمفسر اسلم للظاهر المكشوف الذي
اتضح معناه والنص والظاهر والمفسر موافق من حيث اللفظ والجمل ما لا يوقف على
المراد منه الا ببيان من جهة المتكلم نحو قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة فانه مجمل
في ماهية الصلاة ومقدار الزكاة والمشتراك من متساوي بين المسجيات يتساو اعل
البدل واذا تعين بعض وجوب المشترك بدليل غير مقطوع به وهو الزاى والاجتهاد فهو
مؤول ومعنى اريد بالمشترك والمشكل او الجمل بعض الوجوه قطعاً بمعنى مفسر ان
المثابه منه ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كقيام الساعة ونحو ذلك وضرب له
سبيل الى معرفته كالالفاظ القريبة والاحكام المتعلقة وضرب يختص بمعرفته
حقيقته بعض الراغبين في العلم ويحكي على من دونهم وهو المشار اليه بقوله صلى الله
عليه وسلم لابن عباس اللهم قسمه في الدين وعلمه التأويل فعلى هذا الوقف على قوله
وما يعلم تأويله الا الله ووصله بقوله والراغبون في العلم ككلامهم لزان وسلك
الاول ان يؤمنوا بالمثابهات ويقوضوا معرفتها الى الله ورسوله ولذلك دعوا
بالفوضة وسلك الاخر ان يؤمنوا بما ترضيه العقول ولذلك دعوا بالمؤولة
وهم قسمان قسم اصحاب الالفاظ يؤمنون بها بالجل على الحذف كما في بيانك

واي الله يتبينهم اوعلى الجواز المفرد كما في هذا الله فوق ايديهم اي قدوة الله وقسم
اصحاب الالفاظ يؤمنون بها بالجل على التمثيل والتصور والمختار التفويض لان اللفظ
اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علم ان
مراد الله بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجح البعض لا يكون الا
بالترجح اللغوية الظنية وبمثل ذلك لا يصح الاستدلال في المسائل القطعية فيفوض
تعيين ذلك المراد الى علمه تعالى وجميع اهل السنة سلفهم وخلقهم صرفوا المثابهات
من معاني الحقيقة الى المجازات اما الجالاني الكيفيات وتفويض تعيين المعنى
المجازي المراد الى الله تعالى مطلقاً او بتعيين نوع المجاز وهو الصفة وتفويض تعيين
تلك الصفة الى الله وهو اتم وهو مختار الامام ابي حنيفة رحمه الله وصرح به
الاشعري واكثر السلف واما تفصيلاً بتعيين المراد بحسب الظاهر من المجازات
وهو مختار الخلف وهو احكم قال العلامة التفقازي قد يقال ان التوقف عن تأويل
المثابه انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهراً ولا لغة انما تكلموا في تأويله ظاهراً
لا حقيقة وبما يمكن ان يدفع نزاع الفريقين ثم اعلم ان كل لفظ من القرءان افاد معنى
جلياً يعلم انه مراد الله فاما كان من هذا القسم فهو معلوم لكل احد بالضرورة
واما ما لا يعلمه الا الله فهو مما يجري مجرى الغيب فلا سماع للاجتهاد في تفسيره
ولا طريق الى ذلك الا بالتوقيف بنص من القرءان او الحديث او الاجماع على تأويله
واما ما يعلمه العلماء فيرجع الى اجتهادهم وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي
لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه وعليهم اعتماد الشواهد والدلائل دون مجرد الرأي
فان كان احد المعنيين اظهر وجب الحل عليه الا ان يقوم دليل على ان المراد الخفي
وان استويا والاستعمال فيهما حقيقة لا يمكن في احدهما حقيقة لغوية او عرفية
وفي الاخرى شرعية فالجل على الشرعية اولى الا ان يدل دليل على ارادة اللغوية ولو كان
في احدهما عرفية وفي الاخر لغوية فالجل على العرفية اولى وان اتفقا في ذلك فان لم
يمكن اراדתهما باللفظ الواحد اجتهد في المراد منهما بالامارات الدالة عليه فاعلمه
فهو مراد الله تعالى في حقه وان لم يظهر له شيء فهل يختص في الحل او ياخذ بالاغظ
حكماً او بالاخف حكماً فيه اقوال وان امكن اراדתهما وجب الحل عليهما عند
المحققين والحكمة في ان العلم بمراد الله تعالى مستنبط بامارات ودلائل هي ان الله اراد
ان يتفكر عباده في كتابه فلم يامرهم بالتصديق على المراد في جميع آياته (من كليات
ابي البقاء الكوفي رحمه الله) قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات
محكمات من ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
استغما الفتنه واستغما تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراغبون في العلم يقولون آمنا به كل
من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا

في اتصال قوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله اجتماعين الاول
ان ذلك كالتقريب لكونه قينوما والثاني ان ذلك كالجواب عن شبه النصاري فاما
على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق
ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية
وتسوية المزاج على احسن الصور وكل الاشكال وهو المراد بقوله يصوركم
في الارحام واما الروحانية فاشرفها العلم الذي يصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي
تجلى صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليكم
الكتاب واما على الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه النصاري تمسكهم
بما جاء في القرءان من صفة عيسى عليه السلام انه روح الله وكنهه فين تعالى بهذه
الآية ان القرءان مشتمل على محكم ومتشابه والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا
ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسئلة الثانية اعلم ان القرءان
دل على انه بكنيته محكم ودل على انه بكنيته متشابه ودل على ان بعضه محكم
وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكنيته محكم فقوله تعالى انزلنا آيات الكتاب
الحكيم الركاب احكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين ان جميعه محكم والمراد من المحكم
بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد فكان
القرءان افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احدهما الا ببيان بكلام
يساوي القرءان في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق الذي لا يمكن خله
محكم فلهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكنيته متشابه فهو قوله
تعالى كتابا متشابها متشافي والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن وينصدق
بعضه بعضا في المعنى واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوتت ذوق الكلام
في الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية
التي نحن بتفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من
تفسيرهما بحسب عرف الشرع اما المحكم فالعرب تقول حكمت واحكمت بمعنى
رددت ومنعت والحاصص يمنع الظالم عن الظلم وحكمة البعائم وهي التي تمنع
الفرس عن الاضطراب وفي حديث الضبي احكم القيم كما تحكم ولدك اي امنعه من
الفساد وقول بربر احكموا منكم اي امنعوا منكم اي امنعوا منكم اي وثيق يمنع من
تعرض له وسببت الحكمة حكمة لانها تمنع مما لا ينبغي واما المتشابه فهو وان يكون
احد الشئين متشابها للآخر بحيث يهمل الذهن عن التمييز بينهما قال تعالى ان البحر
تشابه عينا وقال في وصف ثمار الجنة واوتاه متشابها اي متفق المنظر مختلف الطعم
وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه نقول تشابهت على الامور اذا لم تفرق بينها ويقال

لا تعصب الخارق اصحاب الشبه وقال عليه السلام الحلال بين والحرام بين وبينهما
امور مشتهيات وفي رواية اخرى متشابهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان
عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يعتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لا اسم السبب على
السبب ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه
ثم يقال لكل ما غرض وان لم يكن غرضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل ان يقال ان
الشئ الذي لا يعرف ان الحق بئوته او عدمه كان الحكم بئوته مساويا للحكم بعدمه
في العقل ومتشابه له وغير متميز احدهما عن الآخر بزيادة رجحان فلا يجرم سمي غير
المعلوم بانه متشابه فلهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول
الناس قد اختلفوا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه المختص
الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقبيه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل
موضوعا للمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ
موضوعا للمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو
اما ان يكون احتماله لاحدهما راجحا على الآخر ولا يكون كذلك بل يكون احتماله
على السوية فان كان احتمال احدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة
الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤقلا واما ان كان احتماله لهما على السوية
كان اللفظ بالنسبة اليهما مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجعلا
فقد خرج من التعسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا او مجعلا
او مؤقلا او مشتركا اما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح
مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فلهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم
واما المجعل والمؤقول فلهما يشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر
المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم انهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك
يسمى متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون الذي فيه متشابها لثبوتات في الذهن
واما لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلاق لفظ المتشابه على
ما لا يعلم اطلاقا لا اسم السبب على السبب فلهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه
ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فهو متشابه في الذهن مثل
القرءان بالنسبة الى الحليض والطهر وهذا ليس بمشكل وانما المشكل ان يكون اللفظ
باصول وضعه راجحا في احد المعنيين ومرجوحا في الآخر ثم كان الراجح باطلا
والمرجوح حقا ومثاله من القرءان واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا متفرقا فقه قوافها
لحق عليها القول فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون بان يفتوا ويحكموا قوله تعالى
ان الله لا ياتى امرنا فاعشاهم اراد على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها اياتنا والله امرنا بها وكذلك قوله تعالى والله فتنهم وظاهر التفسير ان ما يكون

ضد العلم ومن جوحه الترتيب والاية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله لا يضل ربي ولا ينسى واعلم ان هذا المقام موضع عظيم لان كل احد من اصحاب المذاهب يدعي ان الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمتزلي يقول قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما نشأؤن الا ان يشاء الله رب العالمين متشابه والسني يقرب الامر في ذلك فلا بد لهم ثامن قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر محرما فان حلناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم وان عكسنا فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا اما القسم الاول فنقول هذا التمام اذا حصل بين ذلك الدليلين اللفظيين تعارض واذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما رعاية لظاهر الاخر اولى من العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع في دلالة والاخر غير قاطع فينبغي ان يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون ارجح فينبغي ان يحصل الرجحان الا ان نقول اما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه الفهم والتصرف وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص وعدم العقلي والنقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى بان يكون مضمونا فثبت ان شيئا من الدليل اللفظي لا يكون قطعيا واما الثاني وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الاخر وان كان اضعل الاختلال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظاهرا ومثلا هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز الا عند قيام الدليل القطعي على ان ما اشعر به ظاهر اللفظ محال وقد علمنا في الجملة ان استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره فعند هذا يتعين التأويل وظهر انه لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الراجح الى معناه المرجوح الا بواسطة اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله بهذا اللفظ ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد اذا كان السبيل الى ذلك ترجيح مجاز على مجاز وترجيح تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل العقلية على ما يشاء ظنية لاسيما الدلائل المستعملة في ترجيح

المرجوح على مرجوح آخر فيكون في غاية الضعف ومثل هذه الدلائل لا يفيد الا الظن الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال ولهذا التحقيق المبين مذهبنا انه بعد اقامة الدلائل القطعية على ان حل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل فهذا انتهى ما حصلناه في هذا الباب والله ملهم الصواب المسئلة الثالثة في حكاية قول الناس في المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال المحكمات هي الايات الثلاث في سورة الانعام وهي قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى آخر الايات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التبعي المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان يتخرجوا منها مدة بقا هذه الامة فاختلف الامر عليهم واشتبهوا قول التكليف الواردة من الله تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بغيره وشرع وذلك كالامر بطاعة الله والاحتراز عن الظلم والكذب والجمل وقتل النفس بغير حق ومنها ما يختلف بغيره وشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكاة ونحوه البيوع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو المعنى بالمحكم عند ابن عباس لان الايات الثلاث في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم واما المتشابه فهو الذي سمي به بالجمل وهو ما تكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية فان دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه الالفاظ بها على السوية ليس الا بدليل منفصل على ما خصناه في اول سورة البقرة والقول الثاني وهو ايضا مروي عن ابن عباس ان المحكم هو التماسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث ما قال الاصم المحكم هو الذي تكون دلالته واضحة لا يحتمل ما اخبر الله في انشاء الخلق بقوله فخلقنا النطفة علقه وقوله وجعلنا من الماء كل شئ حي وقوله وانزلنا من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما يحتاج في معرفته الى التدبر والتأمل نحو المحكم بانه تعالى يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولونوا ملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء او لا قدر على الاعادة نائيا واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عني بقوله المحكم ما تكون دلالة واضحة ان المحكم هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو اما الجمل المساوي او المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه اولاً وان عني به ان المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما لا يعلم صحته الا بدليل العقل فعلى هذا يصير حمله القرءان متشابهاً لان قوله تعالى فخلقنا النطفة علقه امر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية فان اهل الطبيعة يقولون ان السبب في ذلك طبائع الفصول وتأثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجها وكما ان اثبات الحشر والنشر يقتضي ان الدليل فكذا

استاد هذه الحوادث الى الله تعالى يقتصر الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت مغترة الى الدليل الا انها تقسم الى ما لا يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة متسقة يؤمن الغلط فيها الا نادرا وما يكون الدليل خفيا كثيرا المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه القول الرابع ان كل ما يمكن تحصيل العلم به سواء كان بدائلي جلي او بدائلي خفي هو المحكم وكل ما لا يسيل الى معرفته وذلك هو المتشابه وذلك كالعالم بوقت قيام الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق كل المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان امر ساءها المسألة الرابعة في الفوائد التي جعل لاجلها بعض القرءان محكما وبعضه متشابهما واعلم ان من الملاحظة من طعن في القرءان لاجل اشتغاله على المتشابهات فقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرءان الى قيام القيامة ثم اننا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآية الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدرى يقول بل هذا هو مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى عن الكفار ذلك في معرض الذم لهم في قوله وقالوا لو كنا في اكنة مما تدعوا لسأله وفي آذانهم وقرو في موضع آخر قالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والثاني يتمسك بقوله لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم ويقول الرجل على العرش استوى والثاني يتمسك بقوله ليس كمثل شيء ثم ان كل واحد يسعى الى آيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا ليس انه لو جعله ظاهرا جليا لتيقنوا هذه المتشابهات لكان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء ذكروا في فوائد المتشابهات وجوها الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال تعالى ام حسبكم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين الثاني لو كان القرءان محكما بالكلية لما كان مطابقا للمذهب واحد وكان بصريه مبطالا لكل مذهب ذلك المذهب وذلك مما يقرر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به اما لو كان مشتغلا على المحكم والمتشابه لحيث تذبذب صاحب كل مذهب فيه ان يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤيد مقالته فيثبت نظريته في جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فهذا الطريق يقتضيه المبدأ عن باطله ويوصل الى الحق الثالث ان

القرءان اذا كان مشتغلا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى الاستعانة بدلائل عقلية وحيث يخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبيئة اما لو كان محكما يقتصر الى التمسك بالدلائل العقلية فيثبت كان باقيا في الجمل والتقليد الرابع ان القرءان لما كان مشتغلا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولولم يكن الامر كذلك لما كان يحتاج الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات فوائد كثيرة الخامن وهو السبب الاقوى في هذا الباب ان القرءان كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالسكينة وطبائع العوام تنبئ في اكثر الامور عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بغير ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفي فتوقع في التعطيل وكان الاصل ان يحاطبوا في الغلط دالة على بعض ما يشابه ما توهموه وتخيّلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يحاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب (اما قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب والمراد هو القرءان منه آيات محكمات وهي التي تكون مدلولات متشابهة كدالة اما بالدلائل العقلية القطعية كما عرفت او بالخالية عن معارضات اقوى منها ثم قال من ام الكتاب وفيه سؤالان الاول ملغى كون المحكم اما للمتشابه الجواب الام في اللغة الاصل الذي منه يتكون الشيء فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لاجرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات السؤال الثاني لم قال ام الكتاب ولم يقل امهات الكتاب والجواب ان مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر واحدهما ام والاخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على ان مجموعهما آية واحدة فكذلك هنا قال وآيتم متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه ثم قال فاما الذين في قلوبهم زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين محكم ومتشابه بين ان اهل الزيغ لا يتسكنون الا بالمتشابه والزيغ الميل عن الحق واختلافوا في هؤلاء الذين اريدوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد فجران لما احجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا ليس هو كلمة الله وروح منه قال بلى فقالوا حسبتا فانزل الله هذه الآية ثم انزل ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكلبى هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخرجوا من الحروف المقطعة في اوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين يتكبرون بالبعث لانه قال في آخر الآية وما يعلم

تأويلها لا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى اخفاء عن كل الخلائق حتى عن
 الملائكة والانبيا وقال المحققون ان هذا يعبر عن جميع المبطلين وكل من اخرج لباطله
 بالمشايه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل في هذا
 امتدالات المشبه والمعتزلة وصائر الفرق المخترقة عن الحق بالظواهر الدالة على
 مقاصدهم الزائفة ومقالاتهم الفاسدة الى ههنا من التفسير الكبير ملخصا بعض
 التلخيص فرحم الله مصنفه ومن طالع فيه وفي هذه الوريقات آمين (الحديث الثاني
 والعشرون) عن ابن مسعود رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من رأى
 في المنام فقد رأى فان الشيطان لا يتخلل في رواية فانه لا ينبغي للشيطان ان يتخلل
 في صورتي وفي رواية فان الشيطان لا يتكلم في رواية وفي اخرى من رأى فقد رأى الحق
 فان الشيطان لا يتراعى بي (كشف سره وايضاح معناه) اعلم ان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم وان ظهر بجميع احكام اسماء الحق وصفاته مخلقا وتحققا فان
 من مقتضى مقام رسالته وارشاده للخلق ودعوته اياهم الى الحق الذي ارسله اليهم
 هو ان يكون الاظهر فيه حكما وسلطنة من صفات الحق واسمائه صفة الهداية
 والاسم الهادي كما اخبر الحق عن ذلك بقوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم فهو عليه
 السلام صورة الاسم الهادي ومظهر صفة الهداية والشيطان مظهر الاسم المضل
 والظاهر بصفة الضلالة فهما ضدان وروى في بعض الاحاديث ما يؤيد هذا المعنى
 وهو حديث طويل فيه ان النبي صلى الله عليه وسلم سأل الاجتماع بابليس ليرى
 ما عنده واحضر بين يديه وحفت الملائكة بالنبي صلى الله عليه وسلم تحرسه لئلا يقصده
 ابليس بسوء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا بليس قل ما عندك فقال يا محمد ان
 الله خلقك للهداية وما يبدل من الهداية من شيء وخلقني للغواية وما يبدل من الغواية
 من شيء فافرحي الله تعالى الى النبي عليه السلام صدقك وانه لكذوب فثبت بهذا ايضا
 ان الشيطان في الحقيقة ضد للنبي صلى الله عليه وسلم والصدان لا يجتمعان ولا يظهر
 احدهما بصورة الاخر وايضا قال النبي صلى الله عليه وسلم خلقه الله للهداية كما امر فلو
 ساغ ظهور ابليس بصورة زوال الاعتماد بكل ما يديه الحق ويظهره لمن شاء هدايته
 به فلهذه الحكمة عصم الله صورة النبي صلى الله عليه وسلم من ان يظهر بها الشيطان
 فان قيل عظيمة الحق سبحانه اتم من عظمة كل عظيم فكيف اعتصم على ابليس ان
 يظهر بصورة النبي صلى الله عليه وسلم مع ان اللعين قد رأى لكثيرين وخطيئهم بانه
 الحق طلبا للاضلالهم وقد اضل جماعة بمثل هذا حتى ظنوا انهم رأوا الحق وجمعوا
 خطابه فاقول الفرق بين الامر بين وجهين احدهما ان كل عاقل يعلم ان الحق
 ليس له صورة معينة فوجب الاشتباه بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه ذو صورة
 معينة معلومة مشهودة والوجه الاخر ان مقتضى حكم سعة الحق انه يضل من

يشاء ويهدي من يشاء كما ورد التنبيه عليه في الحديث المتضمن محاوره ابليس مع
 النبي صلى الله عليه وسلم وتصديق الحق ايام خصوصاً وان اعلم انه كذوب واما النبي
 صلى الله عليه وسلم فمقتيد بصفة الهداية وظاهر بصورته فوجب عصمة صورته من ان
 يظهر بها الشيطان لبقائه لا اعتمادا وظهور حكم الهداية فمن شاء الله هدايته به عليه
 السلام ولولا ذلك لم يظهر سر قوله وانك لتهدى الى صراط مستقيم ولم تحصل قاطبة
 البعثة فافهم غير ان ههنا ميزانا ودليلا يجب التنبيه عليهما وهوان الرؤية الصحيحة
 للنبي صلى الله عليه وسلم وهوان براه الراي بصورة شبيهة بصورته الشابة حليتها
 بالنقل الصحيح والى ذلك الاشارة في بعض روايات الحديث من رأى في المنام فقد
 رأى حتى انه ان رآه احد في صورة مخالفة لصورته التي كان عليها في الحس لم يكن
 رآه عليه السلام مثل ان براه طويلا او قصيرا جدا او براه اشقرا وشيئا او شديدا السجرة
 ونحو ذلك وحصول الجزم في نفس الراي انه رأى النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة
 بل ذلك المرقى هو صورة الشرع بالنسبة الى اعتقاد الراي احواله او بالنسبة الى صفة
 او حكم من احكام الاسلام او بالنسبة الى الموضع الذي رأى فيه ذلك الراي ذلك
 الصورة التي ظن انها صورة النبي صلى الله عليه وسلم وقد برزنا ذلك كثيرا في انفسنا
 وفي غيرنا ونعمنا من شيوخنا ايضا ما يؤيد ذلك مما ارأيت من حلفت ان شيئا الامام
 الاكل محبي الدين محمد بن علي بن العري رضي الله عنه حكى لي في هذا الباب انه رأى
 مرة في صباه في المنام في جامع اشيلية وهي بلدة من بلاد الاندلس النبي عليه السلام
 ميتا مسجى في بعض زواياه فلما كان بعد ذلك بسنين ودخل الشيخ طريق اهل الله
 وترك الملك وما كان بيده من الدنيا واشتغل وفتح الله عليه قدره انه دخل ذلك الجامع
 مع بعض اهل بلدة من اهل الفضل ليعبر من احد ابواب الجامع الى الجانب الاخر
 لبعض مصالحه فقال رضي الله عنه فلما دخلت الجامع مع صاحبي المذكور قلت
 اني لا اجوز الجامع حتى اركع فيه ركعتين فقال لي تعال تركع في تلك الزاوية
 واشار الى ذلك الموضع الذي رأيت النبي صلى الله عليه وسلم فيه ميتا مسجى فابيت
 فقال لي لم تتأب من الصلاة هناك فقلت اني رأيت النبي عليه السلام ههنا ميتا
 مسجى فانا اكره الصلاة ههنا فتعجب وقال رأيت الحق وسأخبرك عن مررتي بالاعلم
 ان ذلك الموضع كان بيتي واراد صاحب بلاد المغرب ان يوسع الجامع فرفع احد
 حيطانه واشترى البيوت التي كانت وراءه ليدخلها في جدار المسجد فلم يبق الا بيتي
 فنامتوني عليه ولم يعطوني ما ارضى به فابيت فاخذه بغير رضاي بما اشتروا فوالذي
 رأيت لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه مات بالنسبة الى هذا الموضع وستر
 بصورة المباينة ولم تكن مباينة صحيحة بل الموضع كان مقصوبا واما الا ان فاشهدك
 ان قد تركت حتى للمسلمين فتعال فبصل فيه قضينا وصلينا وخرجننا الى حاجتنا

وذكرني ايضا في الشام ان رجلا من الصالحين رأى في المنام انه لطم النبي صلى الله عليه وسلم فاتبه فزعا وهاله ما رأى مع جلالة النبي صلى الله عليه وسلم عنده فأتى بعض الشيوخ فعرض عليه رؤياه فقال له الشيخ اعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم اعظم من ان يكون لك عليه بد او لغيرك والذي رأيته لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم انما هو شرعه قد اخلت بحكم من احكامه وكون اللطم في الوجه يدل انك ارتكبت امر احقر مما من الكبار فافتكر الزجل في نفسه فلم يتذكر انه اقدم على محرم من الكبار وكان من اهل الدين ولم يتهم الشيخ في تعبيره لعله باصابعه فيما كان يعبره فوجه الى بيته حزينا كثيرا فسأله زوجته عن حزنه ما سببه فاخبرها برؤياه وتعبير الشيخ فتعجبت الزوجة وظهرت الثوبة وقالت انا اصدقك كنت حلفت اني ان دخلت دار فلان احد معارفه اني طالق فعبت على بابهم فخلعوا على فاستحييت من الحاسم فدخلت اليهم وخشيت ان اذكر لك ما جرى فكتمت الحمال قصاب الرجل واستغفر وتضرع الى الحق واعتدت المرأة ثم جذذ العقد عليها واما انا فرأيت في الليلة التي اخذت بغداد بصيحتها النبي صلى الله عليه وسلم مكفئا على نعش واقوام يشدون على النعش ورأسه مكشوف وشعره يكاد يمس الارض فقلت لا والله ما تصنعون فقالوا انه مات ونحن نريد حمله ودفعه فوق في قلبي انه عليه السلام لم يمت فقلت لهم ما اري وجهه وجه ميت اصبروا حتى يتحقق الامر فدوت الى فقه وانفقه فوجدته يتنفس نفسا ضعيفا فصمت عليهم ومنعهم مما كانوا عازمين عليه واستيقظت فزعا كثيرا وعرفت بما كنت اعلم من هذه المسئلة والتجارب المكررة ان ذلك مشال حادث عظيم حدث في الاسلام وقد كان الخبر قد وصل بان المغل قد قصدوا بغداد ووقع لي انه قد اخذت بغداد فضبطت الشارع من خلفاء غير واحد عن حضر الواقعة من اهل الخبرة وذكر ان في ذلك اليوم اخذت بغداد فخرجت الرؤيا على نحو ما وقع لي في تعبيرها ولو ذكرت ما سمعته من الثقات وما جريته في هذه المسئلة مرارا كثيرة في نفسي وفي غيري لطال الكلام وانما ذكرت هذا القدر على سبيل التنبيه والامتنع وعما اثبتته على جماعة من السالكين طريق الله بسبب ما ذكرنا انهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم في زعمهم على ما من بيانه واخبرهم بامور فلم تقع على نحو ما وقع الاخبار به فلما سألتهم عن حلية الصورة المرئية واخبروني وجدتها مخالفة لحلية صورته الاصلية فاخبرتهم بالسبب ونهتهم ففرحوا وتنبهوا فذكرنا هذا النوع المذكور كذلك بحسب ما رأيته من رأي النبي صلى الله عليه وسلم في صورته الاصلية واخبره بما اخبره فان ذلك الاخبار لم يحرم ولم يتغير بل وجدناه نصا جليا وروينا عنه ايضا والحمد لله من شرح حديث الاربعين لصدا الدين القويني قدس سره (مسائل نافع بن الازرق) فصل قال ابو بكر بن الاباري قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرا الاحتجاج على غريب القرء ان ومثله

بالشعر وانكر جماعة لا علم لهم على الخويعين ذلك وقالوا اذا علمت ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرء ان قالوا وكيف يجوز ان يحج بالشعر على القرء ان وهو مذموم في القرء ان والحديث قال وليس الامر كما زعموه من انا جعلنا الشعر أصلا للقرء ان بل اردنا تبين الحرف الغريب من القرء ان بالشعر لان الله تعالى قال انا جعلناه قرءا نا عربيا وقال بلسان عربي مبين وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه الشعر ديوان العرب فاذا خفي علينا الحرف من القرء ان الذي انزل الله بلفظ العرب وجعلنا الى ديوانها فالتسنا معرفة ذلك منه ثم اخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه قال اذا سألتوني عن غريب القرء ان فالتسوية في الشعر فان الشعر ديوان العرب قال ابو عبيدة كان يستشهد به على التفسير قلت قد روي عن ابن عباس كثيرا من ذلك واوعب ما روي عنه مسائل نافع بن الازرق وقد اخرج بعضها ابن الاباري في كتاب الوقف والطبراني في معجمه الكبير وقد رأيت ان اسوقها هنا بتجاسمها لتستفاد اخبرني ابو عبد الله محمد بن علي الصالحى بقرآني عليه عن ابي اسحق التميمي عن القسم بن عساكر ان ابا الوضر محمد بن عبد الله الشيرازي ان ابا الوضر محمد بن اسعد العراقي ان ابا الوضر علي محمد بن سعيد بن نهان الكاتب ان ابا الوضر علي بن شاذان ان ابا الحسين عبد الصمد بن علي بن محمد بن كرم المعروف بابن الطسقي ان ابا الوضر سهل السري بن سهل الجندي ساوري ان ابا يحيى بن ابي عبيدة بن بحر بن فروخ المسكي ان ابا سعد بن ابي سعيد ان ابا عيسى بن دأب عن حميد الاعرج وعبد الله بن ابي بكر بن محمد عن ابيه قال بينا عبد الله بن عباس جالس بغناء الكعبة قد اكتمه الناس يسألونه عن تفسير القرء ان قال نافع بن الازرق لجمدة بن عويم قم بنا الى هذا الذي يجترى على تفسير القرء ان بما لا علم له به فقاما اليه فقالا انا نريد ان نسألك عن اسماء من كتاب الله فتفسرها لنا وتناجنا بصادقة من كلام العرب فان الله تعالى انما انزل القرء ان بلسان عربي مبين فقال ابن عباس سلا في عمايد الكما فقال نافع اخبرني عن قول الله تعالى عن اليمين وعن الشمال عزين قال العزوين حلق الرفاق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت عبيد الله بن الابرص وهو يقول

خافا يهرعون اليه حتى * يكونوا حول منبره عزينا

قال اخبرني عن قوله تعالى (وابتغوا اليه الوسيلة) قال الوسيلة الحاجة قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عنتر العنسي

ان الرجال لهم اليك وسيلة * ان ياخذوك تكلمى وتخضى

قال اخبرني عن قوله تعالى (شرعة ومنهاجا) قال الشرعة الدين والمنهاج الطريق قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول ابي سفيان بن الحارث بن عبد

لقد نطق المأمون بالصدق والهدى * وبين للإسلام ديناً ومنهاجاً
قال أخبرني عن قوله تعالى (إذا أنعمت عليه) قال نضجه وبلاغه قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
إذا ما مشيت بين النساء تأودت * كما هتتر غصن فاعم الثبت يانع
قال أخبرني عن قوله تعالى (وريشا) قال الريش المال قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
فرشني بخير طال ما قد برتني * وخير الموالى من ريش ولا يبري
قال أخبرني عن قوله تعالى (لقد خلقنا الإنسان في كبد) قال في اعتدال واستقامة
قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة
يا عين هلا بكيت أربداً * فتناواقم الخوصوم في كبد
قال أخبرني عن قوله تعالى (يكاد سنابرقه) قال السنابرق الضوء قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أبي سفيان بن الحارث
يدعوا إلى الحق لا ينبغي به دلاً * يحلو بضوء سنابرقه داخي الظلم
قال أخبرني عن قوله تعالى (وحفدة) قال ولد الولد وهم الاعوان قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
حفدة الولد حولهم والملت * باكنهم أئمة الأجل
قال أخبرني عن قوله تعالى (وحنا من لدنا) قال رجة من عندنا قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول طرفة بن العبد
أنا منذ راقت فاستيق بهضنا * حنايك بعض الشرايون من بعض
قال أخبرني عن قوله تعالى (الذي يأس الذين آمنوا) قال أظلم يعلم بلفظ بني مالك قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت مالك بن عوف يقول
لقد ينس الأقوام إلى أنايته * وإن كنت عن أرض العشرة نائياً
قال أخبرني عن قوله تعالى (مشبورا) قال ملعوناً محبوساً عن الخير قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول عبد الله بن الزبيري
إذا نأى الشيطان في سنة التوب * ومن مال ميلة مشبورا
قال أخبرني عن قوله تعالى (فاجاءها الخصاص) قال الجأها قال وهل تعرف العرب
ذلك قال نعم أما سمعت قول حسان بن ثابت
أشد دناشدة صادقة * فأجأناكم إلى سفح الجبل
قال أخبرني عن قوله تعالى (واحسن تدبيراً) قال التدي الجلب قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
يو مان يوم مقامات واندية * ويوم سير إلى الأعداء تأويب

قال أخبرني عن قوله تعالى (أنا ناورثها) قال الأناث المتاع والرى من الشراب قال
وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
كان على الجول غداة ولوا * من الرى الكريم من الأناث
قال أخبرني عن قوله تعالى (فيذرهما قاعاً مصفواً) قال القاع الاملس والمصفى
المستوى قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
بملومة شهباء لو قد فواهم * شماتت من رضى اذن عاد مصفواً
قال أخبرني عن قوله تعالى (وأنت لا تنظمها فيها ولا تنقصي) قال لا تعرف فيها
من شدة الحر قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
رأت رجلاً ما إذا الشمس عارضت * فيقصي وأما بالعشي فيخصر
قال أخبرني عن قوله تعالى (له خواهر) قال له صياح قال وهل تعرف العرب ذلك قال
نعم أما سمعت الشاعر يقول
كان بنى معاوية بن بكر * إلى الإسلام صابحة تخور
قال أخبرني عن قوله تعالى (ولأنيس في ذكرى) قال لأنيس غفاعة عن امرئ قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول الشاعر
أني وجدت ما نويت ولم أزل * أنبني القسكاله بكل سبيل
قال أخبرني عن قوله تعالى (القانع والمعتز) قال القانع الذي يقنع بما أعطى والمعتز
الذي يتعرض الأبواب قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت الشاعر يقول
على مكترهم حق معتز بهم * وعند المقلين السماحة والبذل
قال أخبرني عن قوله تعالى (وقصر مشيد) قال مشيد بالخص والاشجر قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت عدى بن زيد يقول
شاده مر مرا وجله كلسا فلطير في ذراه وكون
قال أخبرني عن قوله تعالى (شواظ) قال الشواظ اللهب الذي لا دخان له قال وهل
تعرف العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول أمية بن أبي الصلت
يظل يشب كبر بعد كبر * وينفخ دأباً لهب الشواظ
قال أخبرني عن قوله تعالى (قد افلح المؤمنون) قال فازوا وسعدوا قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت قول لبيد بن ربيعة
فأعقل أن كنت لما نعتلي * ولقد افلح من كان عقل
قال أخبرني عن قوله تعالى (بؤيد بنصره من بشاء) قال يقوى قال وهل تعرف
العرب ذلك قال نعم أما سمعت حسان بن ثابت يقول
برجال لستموا أمثالهم * أبداً واجبريل نصر افترل
قال أخبرني عن قوله تعالى (ونحاس) قال الدخان الذي لا لهب فيه قال وهل

تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر
 يضئ كضوء سراج السليط لم يجعل الله فيه نجسا
 قال اخبرني عن قوله تعالى امشاج قال اخلاط ماء الرجل وماء المرأة اذا وقع في الرحم
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول ابى ذؤيب
 كان الريش والقوين منه * خلال النصل خالطه منيح
 قال اخبرني عن قوله تعالى (وفومها) قال الخنطة قال وهل تعرف العرب ذلك
 قال نعم اما سمعت قول ابى حنبل الثقفي
 قد كنت احسبني كاغني واحد * قدم المدينة عن زراعة قوم
 قال اخبرني عن قوله تعالى (وانتم ساعدون) قال السجود اللهم والباطل قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول هزيلة بنت بكر وهي تبكي قوم عاد
 ليت عاد اقبلوا الحق ولم يبدوا بخودا * قيل قم فانظر اليهم * ثم دع عنك السجودا
 قال اخبرني عن قوله تعالى (لانيها غول) قال ليس فيها نقي ولا كراهية كخمر الدنيا
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول امرئ القيس
 رب كائن شربت لا غول فيها * وسقيت النديم منها مزاجا
 قال اخبرني عن قوله تعالى (والقمر اذا انسق) قال اتساقه اجتماعه قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة
 ان لنا قلائصا نقا * متسقات لو يجدن سائقا
 قال اخبرني عن قوله تعالى (وهم فيها خالدون) قال باقون لا يخرجون منها ابدا قال
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عدى بن زيد
 فمهل من خالدا ما ملكنا * وهل بالموت يا للناس عار
 قال اخبرني عن قوله تعالى وجفان كالجوابي قال كالحياض الواسعة قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة
 كالجوابي لاني مترعة * بقري الاضياف اول المعترض
 قال اخبرني عن قوله تعالى (فيطمع الذي في قلبه مرض) قال الفجور والزنى قال
 وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الاعشى
 حافظ للفرج راض بالتقي * ليس من قلبه فيه مرض
 قال اخبرني عن قوله تعالى (من ظن لازب) قال الملازب الملتزم قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول النابغة
 فلا تحسبن الخير لا شرعه * ولا تحسبن الشر ضره لازب
 قال اخبرني عن قوله تعالى (اندادا) قال الاشياء والا نظاروا الامثال قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول ليبيد بن ربيعة

احمد الله فلا ندله * يديه الخير ما شاء فعل
 قال اخبرني عن قوله تعالى (لشوبا) قال خلط الخيم والغساق قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر
 تلك المكارم لا قعبان من لبن * شيبا بما فعدا بعد ابوالا
 قال اخبرني عن قوله تعالى (عجل لنا قطننا) قال القطن الخزانة قال وهل تعرف العرب
 ذلك قال نعم اما سمعت قول الاعشى
 ولا الملك النعمان يوم لقينه * بهيمته يعطى القطوط ويطلق
 قال اخبرني عن قوله تعالى (من جاء مسنونا) قال الجم السواد والمسنون المصور
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول جريرة بن عبد المطلب
 اغر ككان البدر سنة وجهه * جلال الغيم عنه ضوءه قبدرا
 قال اخبرني عن قوله تعالى (البائس الفقير) قال البائس الذي لا يجد شيئا من شدة
 الحال قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة وهو يقول
 يغشاهم البائس المدقع والضيق * وجار مجاور جنب
 قال اخبرني عن قوله تعالى (ماء غدا) قال كثير اجاريا قال وهل تعرف العرب ذلك
 قال نعم اما سمعت قول الشاعر
 تدني كراديس ملتقا حدائقها * كالنبت جادت بها النوا وها غدا
 قال اخبرني عن قوله تعالى (بشهاب قبس) قال شعله من نار يقتبسون منه قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول طرفة
 هم عراقي فبت ادفعه * دون سهادي كشعله القبس
 قال اخبرني عن قوله تعالى (عذاب اليم) قال الاليم الوجيع قال وهل تعرف العرب
 ذلك قال نعم اما سمعت قول الشاعر
 نام من كان خليا من الم * وبقيت الليل طولا لم انم
 قال اخبرني عن قوله تعالى (وقفينا على آثارهم) قال انبعنا على آثار الانبياء اي بعثنا
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عدى بن زيد
 يوم قفت عبرهم من غيرنا * واحتمال الحى في الصبح فلق
 قال اخبرني عن قوله تعالى (اذ تردى) قال اذا مات وتردى في النار قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم اما سمعت قول عدى بن زيد
 خطفته منية قتردى * وهو في الملك يأمل التعميرا
 قال اخبرني عن قوله تعالى (في جنات ونهر) قال النهر السعة قال وهل تعرف العرب
 ذلك قال نعم اما سمعت قول ليبيد بن ربيعة
 ملكت بها كفي قاهر * قهرتها يري قائم من دونها ما وراها

قال اخبرني عن قوله تعالى (وضعها الانام) قال الخلق قال وهل تعرف العرب ذلك
 قال نعم انما سمعت قول ابن زيد بن ربيعة (ما من شيء الا وله اسم) قال نعم
 فان تسالنا اسم نحن فالتاسا * عصافير من هذا الانام المنصرفة
 يعني الخلق قال اخبرني عن قوله تعالى (ان ان يحور) قال ان لم يرجع بلغة الحبشة
 قال وهل تعرف العرب ذلك قال نعم انما سمعت قول الشاعر
 وما المرء الا كالشهاب وضوئه * يحور زمامه اذا هوسناطع
 قال اخبرني عن قوله تعالى (ذلك ادنى ان لا تعلموا) قال اجدر ان لا تعلموا قال وهل
 تعرف العرب ذلك قال نعم انما سمعت قول الشاعر
 انما نعتنا رسول الله واطرخوا * يقول النبي وعالوا في الموازين
 قال اخبرني عن قوله تعالى (وهو مليح) قال النبي المذهب قال وهل تعرف العرب
 ذلك قال نعم انما سمعت قول امية بن ابي الصلت
 يرى من الاوقات ليس لها باهل * ولكن المسمى هو المليم
 قال اخبرني عن قوله تعالى (اذ تحسروهم ياذنه) قال تقتلونهم قال وهل تعرف
 العرب ذلك قال نعم انما سمعت قول الشاعر
 ومن الذي لاقى بسيف محمد * فحس به الاعداء عرض العساكر
 الى هنا من الاتقان للسيوطي وهذه المسائل المروية لنا من اوراق تبلغ نصف
 كراسين كلها على هذه الوتيرة واكثرها مما لا ياتي بالسؤال والجواب ولذلك
 اكتفينا بهذا التقدير من هذه المسائل ما ذكره المبر في الكامل في انشاء قصة الخوارزم
 (ما يتعلق بالكشف عن حقيقة الخبر والاختيار التي حارت فيها آراء الكبار)
 بيان حقيقة التوكل الذي هو اصل التوحيد اعلم ان التوكل من ابواب الايمان وجميع
 ابواب الايمان لا ينتظم الا بعلم وحال وعمل والتوكل كذلك ينتظم من علم
 هو الاصل وعمل هو الثمرة وحال هو المراد باسم التوكل فليد ايمان العلم الذي هو
 الاصل وهو المسمى ايمانا في اصل اللسان اذا الايمان هو التصديق وكل تصديق
 بالقلب فهو علم واذا قوي سمى يقينا وان كان ابواب اليقين كثيرة ونحن انما نحتاج
 منها الى ما يبنى عليه التوكل وهو التوحيد الذي يترجمه قولك لا اله الا الله وحده
 لا شريك له والايمان بالقدر التي يترجم عنها قولك لا اله الا الله ولا اله الا الله وحده
 الذي يدل عليه قولك لا اله الا الله وحده لا شريك له لا اله الا الله وحده
 وهو على كل شيء قدير فترجمه الى الايمان الذي هو اصل التوكل اعني ان يصير معنى هذا
 القول وصفا لازما للقلب غلبا عليه واما التوحيد فهو الاصل والقول فيه بطول وهو
 من علم المكاشفة ولكن بعض علوم المكاشفة يتعلق بالاعمال بواسطة الاحوال
 ولا يتم علم المعاملة الا به فاذن لا تعرض الالف واللام الذي يتعلق بالمعاملة والا فالوحيد

هو الخبر العظيم الذي لا ساحل له فنقول للتوحيد اربع مراتب وهو منقسم الى لب
 ولب اللب وقشر وقشر القشر وقشر القشر ذلك تقريبا للاقسام الضعيفة بالجور
 في قشره العليا فان له قشرين ولب ولب دهن وهو لب اللب فالمرتبة الاولى من
 التوحيد ان يقول الانسان باللسان لا اله الا الله وقلبه غافل عنه او متكره كتوحيد
 المنافق والثانية ان يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم الناس وهو اعتقاد
 العوام والثالثة ان يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين
 وذلك بان يرى اشياء كثيرة ولكنه يراها على كثرتها صادرة من الواحد القهار
 والرابعة ان لا يرى في الوجود الا واحدا وهو مشاهدة الصديق وصحبه الصوفية
 الغناء لانه من حيث لا يرى الا واحدا فلا يرى نفسه ايضا واذ لم يرفعه لكونه
 مستغفرا بالواحد كان فانيا عن نفسه في توحيد بمعنى انه في غنى عن رؤية نفسه فالاول
 موحد بمجرد اللسان وذلك يعصم صاحبه في الدين من السيف والسنان والثاني
 موحد بمعنى انه معتقد بقلبه مفهوم لفظه وقلبه خال عن التكذيب بما انعقد عليه
 قلبه وهو عقدة على القلب ليس فيه انشراح وانفتاح وان كان يحفظ صاحبه من
 العذاب في الآخرة ان توفي علم اول تضعف بالمعاصي عقده ولم يزل العقل يحيل بقصد
 بها تضيقه وتحيله تسمى بدعة وله حيل يقصد بها دفع حيلة التحليل والتضعيف
 ويقصد بها ايضا احكام هذه العقدة وشدها على القلب تسمى كلاما والعارف بها
 يسمى متكلما وهو في مقابلة المستدع ومقصده دفع المستدع عن تحليل هذه العقدة عن
 قلوب العوام وقد يخص المتكلم باسم الموحد من حيث انه يحكي بكلامه مفهوم لفظ
 التوحيد على قلوب العوام حتى لا تحل عقده والثالث موحد بمعنى انه لم يشاهد
 الافاعلا واحدا اذا انكشف له الحق كما هو عليه ولا فاعل بالحقيقة الا واحد وقد
 انكشف له الحقيقة كما هي عليه لانه كف قلبه ان يعقد قلبه على مفهوم لفظ الحقيقة
 فان ذلك رتبة العوام والمتكلمين اذ لم يفارق المتكلم العاقل في الاعتقاد بل في صفة
 تليق بالكلام الذي به تدفع حيل المستدع في تحليل هذه العقدة والرابع موحد بمعنى
 انه لم يحضر في شهوده غير الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير بل من حيث
 انه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد فالاول كقشرة العليا من
 الجوز والثاني كقشرة النوى والثالث كالب والرابع كالدمن المستخرج من
 اللب وكان القشرة العليا لا خير فيها بل ان اكلت فهي مرة المذاق وان نظر الى
 باطنها فهو كريه المنظر وان اتخذت حطبها طغأ النار واكثر الدخان وان ترك في البيت
 ضيق المكان فلا يصلح الا ان يترك مدة على الجوز للصوان ثم يرى به عنه فكذلك
 التوحيد بمجرد اللسان دون التصديق بالقلب عديم الجدوى كثير الضرر مذموم
 الفاسد والباطن لكنه يتبع مدة في حفظ القشرة السفلى الى وقت الموت والقشرة

لغلي هي القالب والبدن وتوحيد المساق يصون بدنه عن سيف الغزاة فانه
 يومز وابتنى القلوب والسيف انما يصيب جسم البدن وهو القشر وانما يتجرد عنه
 بالموت فلا يبقى لتوحيد فائدة بعده وكان القشرة السفلى ظاهرة النفع بالاضافة
 الى القشرة العليا فانها تصون اللب وتحرسه عن الفساد عند الادخار واذ افصل امكن
 ان ينتفع به حطباً لكنه نازل القدر بالاضافة الى اللب فكذلك مجرد الاعتقاد
 من غير كشف كثير النفع بالاضافة الى مجرد لطق اللسان ناقص القدر بالاضافة
 الى الكشف والمجاهدة التي تحصل بانسراج الصدر وانفتاحه وانسراق نور الحق فيه
 اذ ذلك الشرح هو المراد بقوله تعالى فمن ير الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
 وقوله تعالى ان شئ الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وكان اللب نفيس
 في نفسه بالاضافة الى القشر وكان المقصود ولكنه لا يخلو عن شوب عصاره بالاضافة
 الى الدهن المستخرج منه فكذلك توحيد الفعل مقصود عال للسالكين ولكنه لا يخلو
 عن شوب ملاحظة الغير والالتفات الى الكثرة بالاضافة الى من لا يشاهد سوى
 الواحد الحق فان قلت كيف يتصور ان لا يشاهد الا واحداً وهو يشاهد السماء
 والارض وسائر الاجسام المحسوسة وهي كثيرة فكيف يكون الكثير واحداً فاعلم
 ان هذا غاية علوم المكاشفات واسرار هذا العلم لا يجوز ان تستغرق في كتاب فقد قال بعض
 العارفين افشاء من الربوبية كفر ثم هو غير متعلق بعلم المعاملة نعم ذكرها بكسر السين
 استبعاداً عما يمكن وهو ان الشيء قد يكون كثيراً شاملاً ومشاهدة واعتباراً ويكون واحداً
 بنوع آخر من المشاهدة وهذا كما ان الانسان كثيراً اذا التفت الى روجه وجسده
 واطرافه وعروقه وعظامه واحشائه وهو باعتبار آخر ومشاهدة اخرى واحد اذ يقول
 انه انسان واحد وهو بالاضافة الى الانسانية واحد وكم من شخص يشاهد انساناً
 ولا يخطر بباله كثره امعائه وعروقه واطرافه وتفصيل روجه وجسده والفرق بينهما
 فهو في حالة الاستغراق والاشتغال به مستغرق بواحد ليس فيه تفرق وكأنه في عين
 الجمع والملتفت الى الكثرة في تفرقه فكذلك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له
 اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة وهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد
 وباعتبار آخر سواء كثير بعضه اشد كثره من بعض ومثال الانسان وان كان لا يطابق
 الغرض ولكنه يقبض بالجلد على كيفية مصير الكثرة في حكم المشاهدة واحداً
 وتباعد بهذا الكلام ترك الانكار والوجود لمقام لم يتلوه وتؤمن به ايمان تصديق
 فكذلك من حيث انك ومن هذا التوحيد نصيب وان لم يكن ما آمنت به صحت
 كما انك اذا آمنت بالنبوة وان لم تكن نبياً كان لك نصيب منها بقدر قوة ايمانك وهذه
 المشاهدة التي لا يظهر فيها الا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تنقطع كالبرق الخاطف
 وهو الاكثر والدوام نادر عز يزول في هذا اشار الحدين بن منظور والحلاج حيث رأى

الخواص يدور في البوادي فقال فيما ذانت فقال ادور في الاسفار لا يصحح حالي
 في التوكل وقد كان من المتوكلين فقال الحسين قد اقيمت عمرك في عمران باطنك فابن
 القناء في التوحيد فكان الخواص كان في تصحيح المقام الثالث من التوحيد فطالبه
 بالمقام الرابع فهذه مقامات الموحدين في التوحيد على سبيل الاجمال فان قلت
 فلا بد لمن شرح بمقدار ما يفهم كيفية ابتناء التوكل عليه فاقول اما الرابع فلا يجوز
 الخوض في بيانه وليس التوكل ايضاً مبتنياً عليه بل يحصل حال التوكل بالتوحيد
 الثالث اما الاول وهو النفاق فهو واضح واما الثاني وهو الاعتقاد فهو موجود
 في عموم المسلمين وطريق تأكيده بالكلام ودفع حيل المتدعة فيه مذكور في علم
 الكلام واما الثالث فهو الذي يتقن التوكل عليه فلنذكر منه القدر الذي يرتبط
 التوكل به وحاصله ان يتكشف لك ان لا فاعل الا الله تعالى وان كل موجود
 من خلق ورزق وعطاء ومنع وحياة وموت وفقر وغنى الى غير ذلك مما ينطلق عليه
 اسم الملتفرد بآدائه واختراعه هو الله تعالى لا شريك له فيه واذا انكشف لك
 هذا لم تنظر الى غيره بل كان منه خوفك واليه رجائك وبه ثقته وعليه اتكالك فانه
 الفاعل على الافراد دون غيره وما سواه مسخرون لاستقلال لهم بتصرف ذرة من
 ملكوت السموات والارض واذا انفتحت لك ابواب المكاشفة انضج لك هذا انصاحاً
 من المشاهدة بالبصر وانما يصعدك الشيطان عن هذا التوحيد في مقامين ينبغي بهما
 ان يطرق الى قلبك شائبة الشرك احدهما الالتفات الى اختيار الحيوانات والاشياء
 الالتفات الى الجمادات اما الالتفات الى الجمادات كاعتمادك على المطر في خروج
 الزرع ونباته ونمائه وعلى الغيم في نزول المطر وعلى البرد في اجتماع الغيم وعلى الريح
 في استواء السفينة وسيرها وهذا كله شرك في التوحيد وجهل بمحقاق الامور
 ولذلك قال تعالى فاذا ذكر كبروا في الغلث دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر
 اذا هم بشركون معناه انهم يقولون لولا استواء الريح لما نجونا ومن انكشف له امر
 العالم كما هو عليه علم ان الريح هو الهواء والهواء لا يتحرك بنفسه مالم يحركه وكذلك
 محركه وهكذا الى ان ينتهي الى المحرك الاول الذي لا يحرك له ولا هو متحرك في نفسه
 فالتفات العبد في النجاة الى الريح يضاهي التفات من اخذ اخضر رقبته فكاتب الملك
 توقيعاً بالعفو عنه وتخليته فاخذ يستغل بذكر الخير والكافد والقلم الذي به كتب
 التوقيع ويقول لولا القلم لما خلصت فيرى نجاته من القلم لامن محرك القلم وهو غاية
 الجهل ومن علم ان القلم لا يحكم له في نفسه وانما هو مسخر في يد الكاتب لم يلتفت
 اليه ولم يشكر الا الكاتب بل ربما يدهشه فرح النجاة وشكر الملك الموقع عن ان يخطر
 بباله القلم والخبر والدواة فالشمس والقمر والنجوم والمطر والغيث والارض وكل حيوان
 وجماد مسخرات في قبضة القدرة تسخر القلم في يد الكاتب بل هذا غشيل في حقك

لا اعتقاد ان الملك الموقع هو كاذب التوقيع والحق ان الله تعالى هو الكاتب كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاذا انكشف لك ان جميع ما في السموات والارض مسخرة على هذا الوجه انصرف عنك الشيطان خائبا وايس من مزج توحيدك بهذا الشريك قبا تيك في المهلكة الثانية وهي الالتفات الى اختيار الحيوانات في الافعال الاختيارية ونقول كيف ترى الشكل من الله تعالى وهذا الانسان يعطيك رزقك باختياره فان شاء اعطاك وان شاء قطع عنك وهذا الشخص هو الذي يحترق رقبته بسيفه وهو قادر عليك ان شاء حررتك وان شاء عفا عنك فكيف لا تخافه وكيف لا ترجوه وامرك بيده وانت تشهد ذلك ولا شك فيه وتقول له ايضا نعم ان كنت لا ترى القلم لانه مسخر فكيف لا ترى الكاتب بالقلم وهو المسخر له وعند هذا زل اقدام الاكثرين الاعباد الله المخلصين الذين لاسلطان عليهم للشيطان الاعمى فتشاهدوا بنور البصائر كون الكاتب مسخرا مضطرا كما شاهد جميع الضعفاء كون القلم مسخرا وعرفوا ان غلط الضعفاء في ذلك كغلط النمل مثلا لو كانت تدب على الكاغذ فرأت رأس القلم يسود البياض ولم يعتد بصورها الى اصابع الكاتب وبه فضلا عن صاحب اليد لغلطت فظنت ان القلم هو المسود للبياض وذلك لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدتها فكذلك من لم ينشرح بنور الله صدره قصر بصيرته عن ملاحظة جبار السموات والارض ومشاهدة كونه قهارا وراة الشكل فوقف في الطريق على الكاتب وهو جمل محض بل ارباب القلوب والمجاهدين قد انطق الله في حقهم كل ذرة في الارض والسموات بقدرته التي بها انطق كل شيء حتى سمعوا نقديسها وتبجسها الله وشهادتها على انفسها بالهجر ولسان ذلك ينكلم بالحرف ولا صوت لا يسمعه الذين هم عن السمع اعز ولون ولست اعني به السمع الظاهر الذي لا يحيا وزلاصوات فان الجار شريك فيه ولا قدر لما يشارك فيه اليهم انما انما يريد به سمعك لا يدرك به كلام ليس بحرف ولا صوت ولا هو عربي ولا عجمي فان قلت هذه العجوبة لا يقبلها العقل فصف لي كيفية نطقها وانها كيف نطقت وبما انطقت وكيف سبحت وقدمت وكيف شهدت على انفسها بالهجر فاعلم ان لكل ذرة في السموات والارض مع ارباب القلوب مناجاة في السر وذلك مما لا يخفى ولا يتناهى فانها كلمات تسجد من بحر كلام الله الذي لانهاية له ولو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا ثم انما ساجي باسم الملك والملكوت واقضاء السر لؤم بل صدور الاسرار قبور الاسرار وهل رأيت قط امينا على اسرار الملك قد نوبى بخفاياها فينادي بصره على ملا من الخلق ولو جاز اقضاء كل سر لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا بل كان يذكركم ذلك لهم حتى يهلكون ولا يفهمون ولما نهي عن

اقضاء السر القدر ولما قال اذا ذكر النجوم قامسكوا واذا ذكر القدر قامسكوا واذا ذكر اصحابي قامسكوا ولما خص حذيفة رضي الله تعالى عنه ببعض الاسرار فاذا منع عن حكاية مناجاة ذرات الملك والملكوت لقلوب ارباب المشاهدين ما نعان احدهما استحالة اقضاء السر والثاني خروج كلماتها عن الحصر والنهاية ولكننا في المثال الذي كنا فيه وهو حركة القلم نحكي عن مناجاتها قدر اسرارنا نعم به على الاجمال كيفية ابتداء التوكل عليها ونزد كلماتها الى الحروف والاصوات وان لم تكن هي حروف واصواتنا ولكن هذه ضرورة التفهيم فنقول قال بعض الساطرين عن مشكاة نور الله للكاغد وقدر اسود وجهه بالخبر ما بال وجهك كان ابيض مشرقا قالان قد ظهر عليه السواد فلم سودت وجهك وما السبب فيه فقال الكاغذ ما انصفتني في هذه المطالبة فاني ما سودت وجهي بنفسى لكن فسل الخبر فانه كان مجموعا في المحبرة التي هي مستقره ووطنه فسافر عن وطنه ونزل بساحة وجهي عدوانا وظلما فقال صدقت فسأل الخبر عن ذلك فقال ما انصفتني فاني كنت في المحبرة وادعاسا ككنا عازما على ان لا ابرح منها فاعتدى على القلم بطعمه انقاسه واختطفني من وطني وادخلني عن بلدي وفرق بيني وبينه فاعتدى على ساحة بياضه بالسؤال عليه لا على فقال صدقت ثم سأل القلم عن السبب في ظلمه وتعديه واخراج الخبر عن وطنه فقال سل اليد والاصابع فاني كنت قصيبا فابتاع على شط الانهار منزها بين خضرة الاشجار فجاءتني اليد بسكين فازالت عني قشري ومزقت عني ثيابي واقتلعتني من اصلي ثم فصلت بين انا وبينى ثم برئت وثقت رأسي ثم غممتني في سواد الخبر ومرارته وهو ذا يستخذمني ويمشي عني على قدر رأسي فلقد نثرت الملح على جرحي بسؤالك وعتابك فتخ عني وسل من قهري فقال صدقت ثم سأل اليد عن ظلمها للقلم وتعديه عليه واستخدامها له فقالت ما انا الا لحم وعظم ودم وهل رأيت لحما يظلم او جسما يتصرف بنفسه وانما انا امركب مسخر ركبني فارس يقال له القدرة والقوة ففهمي التي ترددني وتجول بي في النواحي اما ترى المدر والجرو والشجر لا يتعدى شيء منها مكانه ولا يتصرف على نفسه اذ لم يركبه مثل هذا الفارس القوى القاهر اما ترى ايدي الموتي تساويني في صورة العظم واللحم والدم ثم لا معامل بينهما وبين القلم فانا ايضا من حيث انا لا معامل بيني وبين القلم فسل القدرة عن شأني فاني امركب ارجعني من ركبتي فقال صدقت ثم سأل القدرة عن شأنها في استعمال اليد واستخدامها وكثرة ترددها لها فقالت دع عنك لومي ومعانيبي فكم من لائم ملوم وكم من ملوم لا ذنب له وكيف خفي عليك امرى او كيف ظننت اني ظلمت المماركبتها ولقد كنت راكبة امها قبل التحريك وما كنت احركها ولا استنصرها بل كنت نائمة ساكنة نوما ظن الظانون بي اني ميتة او معدومة لاني ما كنت اتحرك ولا اسرك حتى جاءني موكل ارجعني وارفعني الى ما تراه مني فكانت لي قوة على

مساعدته ولم يكن لي قوة على مخالفته وهذا الموكل يسمى الارادة ولا اعرفه الا باسمه
 وهو يومه وصياله اذ ارجي من غمرة النوم وارهقني الى ما كان لي مندوحة عنه
 لو خلاي ورأي قال صدقت ثم سأل الارادة ما الذي جزأه على هذه القدرة الساكنة
 المطمئنة حتى صرفتها الى التعريك وارهقها اليه ارهاقاً لم تجد عنه مخلصاً ومناصلاً
 فقالت الارادة لا تجهل على فعلك لتساعدوا وانت تلوم فاني ما انتهضت بنفسى ولكني
 انتهضت وما تبعثت ولكني بعثت بحكم قاهر وامر جازم وقد كنت ساكنة قبل مجيئه
 ولكن ورد على من حضرة القلب رسول العلم على لسان العقل بالاخصا للقدرة
 فاختصتها باضطراب فاني مسكين مسخر تحت قهر العلم والعقل ولا ادري باي جرم
 وقعت عليه ومضرت له والزم طاعته لكن ادري اني في دعة وسكون مالم يرد على
 هذا الوارد القاهر وهذا الحاكم العادل او الظالم وقد وقعت عليه وقفا والزم
 طاعته الزاماً بل لا يبق لي معه مما جرم حكمه طاعة على المخالفة لعمرى مادام
 هو في التردد مع نفسه والضمير في حكمه فاناسا كنة لكن مع استنصار وانتظار بحكم
 فاذا انجز حكمه اترجعت بطبع وقهر تحت طاعته وانخصت القدرة لتقوم بموجب
 حكمه فسل العلم عن شأني ودع عني عتابك فاني اقول

مهما ترحلت عن قوم وقد قدر وادب ان لا تفارقهم فالراحلون هم
 فقال صدقت واقبل على العقل والعلم والقلب مطالباً بهم ومعاتباً بالهم على
 استنصار الارادة وترشيحها لاختصاص القدرة فقال العقل اما انافسراج ما اشعلت
 بنفسى ولكن اشعلت وقال القلب اما انافلوح ما انبسطت بنفسى ولكني بسطت وقال
 العلم انما انافش نقشت في بياض لوح القلب لما اشرق سراج العقل وما انخططت
 بنفسي فكم كان هذا اللوح قبلي خالياً عني فسل القلم عني فان الخط لا يكون الا بالقلم
 فعند هذا اتقنع السائل ولم يقنعه جوابه فقال قد طال تعبي في هذا الطريق وكثرت
 منازلي ولا يزال يحيلني من طمعت في معرفة هذا الامر منه على غيره ولكني قد كنت
 اطيع نفسي بكثرة التردد لما كنت اجمع كلاماً مقبولاً في الفؤاد وعذراً لظاهري في دفع
 السؤال فاما قولك اني خط ونقش وانما خطني قلم فلست افهمه فاني لا اعلم قلماً الا من
 القصب ولا لولاً الا من العظم والخشب ولا خطاً الا بالخير ولا سراجاً الا من النار فاني
 اسمع في هذا المنزل حديث اللوح والسراج والخط والقلم ولا اشاهد من ذلك شيئاً اسمع
 جعجة ولا اري طمعا فقال له العلم ان صدقت فيما قلت فيضاعتك من جادة وزادك
 قليل ومركبك ضعيف واعلم ان المسالك في الطريق الذي توجهت اليه كثيرة
 فالصواب لك ان تصرف وتدع ما انت فيه فما هذا به شك فادرج عنه فكل ميسر
 لما خلق له وان كنت راغباً في استتمام الطريق الى المقصد فالتقي جمعك وانت شهيد
 واعلم ان العوالم في طريقك هذا ثلاثة عالم الملك والشهادة اولها ولقد كان الكاغد والخبر

والقلم واليد من هذا العالم وقد جاوزت تلك المنازل على سهولة والثاني عالم الملكوت
 وهو ورآني فاذا جاوزتني انتهيت الى منازل وفيها المنامه القبح والجبال الشاهقة
 والبحار المغرقة ولا ادري كيف تسلم فيها والثالث عالم الجبروت وهو بين عالم الملك
 وعالم الملكوت ولقد قطعت منه ثلاثة منازل اذ في اوله منزل القدرة والارادة والعلم
 وهو واسطة بين عالم الملك والمملكة لان عالم الملك اسهل منه طريقاً وعالم
 المملكة اوعر منه منهاجاً وانما عالم الجبروت بين عالم الملك وعالم الملكوت يشبه
 السفينة التي هي في البحر كمين الارض والماء فلا هي في حد اضطراب الماء ولا هي
 في حد سكون الارض وشأتها وكل من يمشي على الارض يمضي في عالم الملك
 والشهادة فان جاوزت قوته الى حد يقوى فيه على ركوب السفينة كان كمن يمضي
 في عالم الجبروت فان انتهى الى ان يمضي على الماء من غير سفينة مشى في عالم الملكوت
 من غير متعتم فان كنت لا تقدر ان تمضي على الماء فانصرف فقد جاوزت الارض
 وخلفت السفينة ولم يبق بين يديك الا الماء الصافي واول عالم الملكوت مشاهدة القلم
 الذي يكتب به العلم وحصول اليقين الذي به يمضي على الماء اما سمعت قول رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في عيسى عليه السلام لو ازيد اديقنا المشي على الهواء لما ان قيل له
 انه كان يمضي على الماء فقال السالك السائل قد تغيرت في امري واستشعر قلبي
 خوفاً مما وصفته من خطر الطريق ولست ادري اطيعق قطع هذه المنامه التي وصفتها
 ام لا فعمل لذلك من علامة فقال نعم افتح بصرك واجمع ضوء عينيك وحدد لهوى
 فان ظمرك القلم الذي به انكبت في لوح القلب فيشبه ان تكون اهل هذا الطريق
 فان كل من جاوز عالم الجبروت وقرع اول باب من ابواب الملكوت كوشف بالقلم اما ترى
 النبي صلى الله عليه وسلم في اول امره كوشف بالقلم اذنزل عليه قوله تعالى اقرأ
 باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم
 علم الانسان ما لم يعلم فقال السائل لقد قصت بصري وحدقته فوالله ما اري قصبا
 ولا خشباً ولا اعلم قلماً الا كذلك فقل العلم لقد ابعثت الخبيرة اما سمعت ان متاع
 البيت يشبه رب البيت اما علمت ان الله لا يشبه ذاته سائر الذوات فكذلك لا تشبه
 يده الايدي ولا قلبه الا قلام ولا كلامه سائر الكلام ولا خطه سائر الخطوط فهذه
 امور آلهية من عالم الملكوت فليس الله تعالى في ذاته يجسم ولا هو في مكان يختلف
 غيره ولا يده لم وعظم ودم بخلاف الايدي ولا قلبه من قصب ولا لوجه من خشب
 ولا كلامه بصوت وحرف ولا خطه رقم ورسم ولا جبره زاج وعص فان لا تشاهد
 هذا هكذا فما اراك الا غشياً بين بحولة التنزيه واوثة التشبيه مذبذباً بين هذا وذاك
 لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء فكيف نزهت ذاته وصفاته عن الاجسام وصفاتهم وزهت
 كلامه عن معاني الحروف والاصوات واخذت تتوقف في يده وقلمه ولوحه وخطه

فان كنت قد فهمت من قوله ان الله خلق آدم على صورته الصورة الظاهرة المدركة
بالبصر فكن متشبها مطلقا كما يقال **كن** يهوديا صرفا والافلا تلعب بالتوراة
وان فهمت منه الصورة الباطنة التي تدرك بالبصائر لا بالابصار فكن منزها صرفا
ومقدسا خلاقا وطورا طريق فانك بالوادي المقدس طوى واستمع بسر قلبك لما يوحى
فلعلك تجد على النار هدى ولهك من سرادقات العز تهادى بما يودى موسى الى
انا الله لا اله الا انا قلنا مع السالك من العلم ذلك استشر قصور نفسه وانه مخشع
في التشبيه والتنزيه فاشتعل قلبه نار من حدة غضبه على نفسه لما رأى هابعين النقص
وان قد كان زينة الذي في مشكاة قلبه بكاد يضيء ولولم تحسسه نار فلما نفع فيه العلم بجده
اشتعل زينه فاصبح نورا على نور فقال له العلم اغتم الان هذه الفرصة واقبح بصرك
فانك تجد على هذه النار هدى فتفتح بصره فانكشف له القلم الاكبر واذا هو كما وصفه
العلم في التنزيه ما هو من خشب ولا قصب ولا له رأس ولا ذنب وهو يكتب على الدوام
في قلوب البشر كلهم اصناف العلوم وكان له في كل قلب رأس ولا رأس له ففضى منه
الذهب وقال نعم الرفيق العلم جزاء الله عن خير اذا لا أن يظهر لي صدق انبائه عن
اوصاف القلم فاني اراه قلاما لا قلاما فعنده هذا ودع العلم وشكره وقال قد طال مقامى
عندك ومن ادنى لك وانا اعزم على السفر الى حضرة القلم فاسأله عن شأنه فسار اليه
وقال ايها القلم ما بالاك تخط على الدوام في القلوب من العلوم ما تبعث به الارادات الى
اشخاص القدر وصرفها الى المقدورات فقال لقد نسبت ما رأيت من عالم الملك
والشهادة ومجمعة من جواب القلم اذ سألته فاحال على اليد فقال لم افس ذلك فقال
لجوابي مثل جوابه قال كيف وانت لا تشبهه قال القلم اما سمعت ان الله خلق آدم
على صورته قال بلى قال فسل عن شأنى الملقب بين الملك فاني في قبضته وهو الذى
يرددنى وانا معهم ورمسهم ولا فرق بين القلم الاكبر وقلم الادنى في معنى التخصير وانما
الفرق في ظاهر الصور فقال ومن بين الملك فقال القلم اما سمعت قوله تعالى والسماوات
مطويات بيمينه قال بلى قال فالاقلام ايضا في قبضة يمينه وهو الذى يرددها فصار
السالك من عنده الى اليمين حتى شاهده ورأى من عجائب ما يربده على عجائب القلم
ولا يجوز وصف شيء من ذلك ولا شرحه بل لا تحوى مجلدات كثيرة عشر عشر
وصفه والجملة انه عين لا كالايمان ويد لا كاليدى واصبع لا كالاصابع فرأى القلم
محركا في قبضته فظهر له عذرا القلم فسأل اليمين عن شأنه وتحرركه للقلم فقال جوابي
ما سمعته من اليمين التي في عالم الملك وهو الحوالة على القدرة اذ لا يحكم لها في نفسها
وانما تحركها القدرة لا محالة فسار السالك الى عالم القدرة فرأى فيه من العجائب
ما لا يحصى عندها ما رأى قبل ذلك فسألها عن تحريك اليمين فقالت انما انا صفة فصل
القادر اذ العمد على الموصوفات لاعلى الصفات وعند هذا كاد ان يرنج ويطلق

بالحرارة لسان السؤال فثبت بالقول الثابت وفودى من وراء حجاب سرادقات
الحضرة لا يسأل عما يفعل وهم يشئون فغشيت به خيبة الحضرة فخرصعقا بضرب
في غشيتها مدة فلما افاق قال سبحانك ما اعظم شأنك بت اليك وتوكلت عليك
وأمنت بانك الملك الجبار الواحد القهار فلا تخاف غيرك ولا ارجو سواك ولا اعوذ
الا بعفوك من عذابك ورضائك من مخطئك وما الى الا ان اسألك وانضرع اليك وابتهل
بين يديك فاقول اشرح لي صدرى لا عرفك واحلل عقدة من لساني لا تني عليك
فتودى من وراء الحجاب بالان تطمع في النداء وتريد على سيد الانبياء بل ارجع اليه
فما آتاك فخذ وما نال من غنائه وما قاله فقله فانه ما زاد في هذه الحضرة على ان قال
سبحانك لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك فقال الهى ان لم يكن لسان
جزاة على الثناء عليك فعمل للقلب مطمع في معرفتك فتودى اياك ان تتخطى رقاب
الصدقين فارجع الى الصديق الاكبر واقنديه فان اصحاب سيد الانبياء كالنجوم بأيهم
اقنيت اهتديت اما سمعته يقول الجوز عن دولك الادراك فيكفيك نصيبا من
حضرته ان تعرف انك محروم من حضرته سا عا جرح من ملاحظة جمالنا وجلالنا
فعند هذا رجع السالك واعتذر عن اسئلته ومعايناته وقال لليمين والقلم والعلم
والارادة والقدرة وما بعد ما قبلوا عذرى فاني كنت غريبا جديدا العهد بالدخول
في هذه البلاد وادخل دهنه فما كان انما كاري عليكم الا عن قصور وجهل
والان قد صمحت عندي عذركم وانكشف لي ان المنفرد بالملك والملكوت والعزة
والجبروت هو الواحد القهار فما انتم الا مسخرون تحت قهره وقدرته مرددون
في قبضته وهو الاول والاخر والظاهر والباطن فاما ذلك في عالم الشهادة استبعد
منه ذلك وقيل له كيف يكون هو الاول والاخر وهما وصفان متناقضان وكيف
يكون هو الظاهر والباطن والاخر ليس بالآخر والظاهر ليس بباطن فقال هو الاول
بالاضافة الى الوجود اذ صدر منه الكل على ترتيبه واحدا بعد واحد وهو الاخر
بالاضافة الى سائر المسافر من اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع
الانتهاء الى تلك الحضرة فيكون ذلك آخر السفر وهو آخر في المشاهدة واول
في الوجود وهو باطن بالاضافة الى العاكفين في عالم الشهادة الطالبين لادراكه
بالحواس الخمس ظاهرا بالنسبة الى من يطلبه في السراج الذي اشعل في قلبه بالبصيرة
الباطنة السافذة في عالم الملكوت فهذا كان توحيد السالكين بطريق التوحيد
في الفعل اعني من انكشف له ان القاعل واحد فان قلت فكل هذا التوحيد الاعتقادي
هل يصلح ان يكون عمادا للتوكل واصلا فيه فاقول نعم فان الاعتقاد اذا قوى عمل
عمل الكشف في انازة الاحوال الا انه في الغالب يضعف ويتسارع اليه الاضطراب
والتردد ولذا لا يحتاج صاحبه الى متمكك يحرسه بكلامه او الى ان يعلم هو الكلام

ليجزم به العقيدة التي تلقفها من استاذها ومن ابويه او من اهل بلده واما الذي شاهد الطريق وسلك بنفسه فلا يخاف عليه شيء من ذلك بل لو كشف الغطاء لما زاد اديقنا وان كان يزاد وضوحا كما ان الذي يرى انسانا في وقت الاسفار لا يزاد يقينا عند طلوع الشمس بانه انسان ولكن يزاد وضوحا في تفصيل خلقته وما مثال المكاشفين واما تقدير الاكسفرة فرعون مع اصحاب السامري فان محرة فرعون لما ان كانوا مطمئنين على منتهى تأثير السحر لطول مشاهدتهم وتجزئتهم فرأوا من موسى عليه السلام ما جاوز حد ود السحر انكشف لهم حقيقة الامر فلم يكتروا بقول فرعون لا قطعن ايديكم وارجلكم بل قالوا لن نؤثر لك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا فاقض ما انت قاض انما تقضي هذه الحياة الدنيا فان البيان والكشف يمنع التغير واما اصحاب السامري لما ان كان ايمانهم عن النظر الى ظاهري الثعبان فلما نظروا الى عمل السامري وسموا واخواره تغيروا وسموا واخواره هذا الحكم وآله موسى ونسوا ان لا يرجع اليهم قولا ولا يات لهم ضرر اولافعا فكل من آمن بالنظر الى ذممان فيكفر لاحتماله وكذا اذا نظر الى عمل لان كلهم آمن عالم الشهادة والاختلاف والتضاد في عالم الشهادة كثير وعالم الملكوت من عند الله فلذلك لا تجد فيه اختلافا وتساويا اصلا فان قلت ما ذكرته من التوحيد ظاهر مهم ثابت ان الوسايط والاسباب مسخرات وكل ذلك ظاهري الا في حركات الانسان فانه يترك ان شاء ويسكن ان شاء فكيف يكون مسخر فاعلم انه لو كان مع هذا يشاء ان شاء ولا يشاء ان لم يرد ان يشاء لكان هذا حيلة القدم وموقع الغلط ولكن علمت انه يفعل اذا شاء ويشاء ما يشاء فليت المشيئة اليه اذ لو كانت اليه لا تقتصر الى مشيئة اخرى وتسلسل الى غير نهاية واذا لم تكن المشيئة اليه فمما وجدت المشيئة التي تنصرف القدرة الى مقدورها انصرفت القدرة لاحتماله ولم يكن لها ميل الى المخالفة فالحركة لازمة ضرورة بالقدرة والقدرة محركة ضرورة عند انجزام المشيئة والمشيئة تحدث ضرورة في القلب فهذه ضروريات يترتب بعضها على البعض وليس للعبد ان يدفع وجود المشيئة ولا انصرفت القدرة الى المقدور بعدها ولا وجود الحركة بعد بعثت المشيئة للقدرة فهو مضطر في الجميع فان قلت فهذا جبر محض والجبر ساقض الاختيار وانت لا تنكر الاختيار فيكون العبد مجبور اختيارا فاقول لو انكشف لك الغطاء لعرفت انه في عين الاختيار مجبور فمما واذن مجبور على الاختيار فكيف يفهم الاختيار فلنشرح الاختيار بلسان المتكلمين شرحا وجيزا يليق بما نذكره من ظلالنا وبقا فان هذا الكتاب لم يقصد به الا علم المعاملة ولكني اقول لفظ الفعل من الانسان بطابق على ثلاثة اوجه اذ يقال الانسان يكتب بالاصابع وينتفسخ بالحجارة والرثة ويحرق الماء اذا وقف عليه مجسسه فينسب اليه الحرق الماء والتنفس والكتابة وهذه الثلاث في حقيقة الاضطراب

الاضطرار والجبر واحد ولكنها تختلف ورا ذلك في امور فاعرب لذلك عنها ثلاث عبارات فسمى خرقه للماء عند وقوعه على وجهه فعلا طبيعيا وسمى نفسه فعلا اراديا وسمى كتبه فعلا اختياريا والجبر ظاهري في الفعل الطبيعي لانه مهما وقف على وجه الماء او تخطى من السطح انخرق الماء والهواء لا محالة به فيه كون الحرق بعد التخطي ضروريا والتنفس في معناه فان نسبة حركة الحجرة الى ارادة النفس كنسبة انخرق الماء الى ثقل البدن مهما كان الثقل موجودا وجد الانخرق بعده وليس الثقل اليه فكذا تلك الارادة ليست اليه ولذلك لو قصدت عين الانسان بآلة طبق الاجضان اضطرابا ولو اراد ان يتركها مفتوحة لم يقدر مع ان تغميض الاجفان فعل اختيار ارادي ولكنه اذا مثل صورة الالة في مشاهدته بالادراك حدثت الارادة للتغميض ضرورة وحدثت الحركه اهملوا اراد ان يترك لم يقدر عليه مع انه فعل بالقدرة والارادة فقد التحق هذا بالفعل الطبيعي في كونه ضروريا فاما الثالث وهو الاختيار فهو مظنة الالتباس كالكتابة والنطق وهو الذي يقال فيه ان شاء فعل وان شاء لم يفعل وتارة يشاء وتارة لا يشاء فيظن من هذا ان الامر اليه وهذا الجهل بمعنى الاختيار فلنكشف عنه وبيانه ان الارادة تتبع العلم الذي يحكم بان الشيء موافق لك والاشياء تنقسم الى ما تحكم به مشاهدتك الظاهرة او الباطنة بانه موافقك من غير تحيز وتردد الى ما قد يتردد العقل فيه فالذي يقطع به من غير تردد ان تقصد عينك مثلا بآلة او بدتك بسيف فلا يكون في علمك تردد في ان دفع ذلك خبرك وموافق فلا جرم تتبع الارادة بالعلم والقدرة بالارادة وتحصل حركه الاجفان بالدفع وحركة اليد بدفع السيف وذلك من غير روية وفكرة ويكون ذلك بالارادة ومن الاشياء ما يتوقف التمييز والعقل فيه فلا يدري اهو موافق ام لا فيحتاج الى روية وفكرة حتى يتبين ان الخير في الفعل او الترك فاذا حصل بالفكر والرؤية العلم بان احدهما خير التحق ذلك بالذي يقطع به من غير روية وفكرة وتبعثت الارادة ههنا كما تتبع لدفع السيف والسنان فاذا تبعثت الفعل ما ظهر للعقل انه خير سميت هذه الارادة اختيارا مشتقا من الخير اي هو انبعثت الى ما ظهر للعقل انه خير وهو عين تلك الارادة ولم ينتظر في انبعثها الى ما انتظرت تلك الارادة وهو ظمور خيرة الفعل في حقه الا ان الخيرة في دفع السيف ظهرت من غير روية بل على البدنية وهذا اقتصر الى الروية فالاختيار عبارة عن ارادة خاصة وهي التي انبعثت باشارة العقل فيماله في ادراكه توقف وعن هذا قيل العقل يحتاج اليه التمييز بين خير الخيرين وشر الشرين ولا يتصور ان تتبع الارادة الا بحكم الحس والتفصيل او بحكم حزم من العقل ولذلك لو اراد الانسان ان يحرق نفسه مثلاً لم يمكنه لاعداء القدرة في يده او لعدم السكين ولكن لفقد الارادة الداعية المشخصة للقدرة وانما

فقدت الارادة لانها تتبع بحكم العقل او الحس يكون الفعل موافقا وقتل نفسه
اي من موافقته فلا يمكنه مع قوة الاعضاء ان يقتل نفسه الا اذا كان في عقوبة مؤلمة
لا تطاق فان العقل ههنا يتوقف في الحكم ويتردد لانه ردد بين شر الشرين فان ترجله
بعد الروية ان ترك القتل اقل شرالم يمكنه قتل نفسه وان حكم بان القتل اقل شرا
وكان حكمه جزما لا ميل فيه ولا صارف عنه ابعت الارادة والقدرة واهلك نفسه
كالذي يتبع بالسيف للقتل فانه يرمى نفسه من السطح مثلا وان كان مهلكا ولا يبالى
ولا يمكنه ان لا يرمى نفسه ولو كان يتبع بضرب خفيف فاذا انتهى الى طرف السطح
حكم العقل بان الضرب اهون من الرمي فوقف اعضاؤه فلا يمكنه ان يرمى نفسه
ولا تتبع له داعية البتة لان داعية الارادة مسخرة بحكم العقل والحس والقدرة
مسخرة للداعية والحركة مسخرة للقدرة والكل يصدر بالضرورة فيه من حيث
لا يدري فاعلم هو محل ومجرى لهذه الامور فاما ان يكون منه فكلا ولما فاذن معنى
كونه مجبورا ان جميع ذلك حاصل فيه من غيره لانه ومعنى كونه مختارا انه
محل لارادة حدثت فيه جبرا بعد حكم العقل بكون الفعل خيرا حدث الحكم ايضا
جبرا فاذن هو مجبور على الاختيار ففعل النار في الاحراق مثلا جبر محض وفعل الله
اختيار محض وفعل الانسان على منزلة بين المنزلتين فانه جبر على الاختيار فطلب
اهل الحق لهذا عبارة ثالثة لما ان كان فناءا لثا واعواقه به كتاب الله فسموه
كسبا وليس منافضا للجبر ولا للاختيار بل هو جامع بينهما عند من فهمه وفعل الله
يسمى اختيارا بشرط ان لا يفهم من الاختيار ارادة بعد تردد وتخير فان ذلك في حقه
محمال وجميع الالفاظ المذكورة في الالفاظ لا يمكن ان تستعمل في حق الله تعالى
الا على نوع من الاستعارة والتجوز فان قلت فهل تقول ان العلم ولد الارادة والارادة
ولدت القدرة والقدرة ولدت الحركة وان كل متأخر حدث من المتقدم فان قلت ذلك
فقد حكمت بحدوث شيء لا من قدرة الله وان ايت ذلك فامعنى ترتيب البعض من هذا
على البعض فاعلم ان القول بان بعض ذلك حدث من بعض جهل محض سواء عبر
عنه بالتولد او بغيره بل حواله جميع ذلك على المعنى الذي يعبر عنه بالقدرة الازلية وهو
الاصل الذي لم يقف عليه كافة الخلق الا الراسخون في العلم فانهم وقفوا على كنه معناه
والكافة وقفوا على مجرد لفظه مع نوع تشبيه لقد رتبنا وهو بعيد عن الحق وبيان
ذلك يطول ولكن بعض المقدورات مترتبة على البعض في الحدوث ترتيب الشروط
على الشرط فلا يصدر من القوة الازلية ارادة الابد علم ولا علم الابد حياة ولا حياة
الابد محل وكما لا يجوز ان يقال الحياة حصلت من الجسم الذي هو شرط الحياة
فكذلك في سائر درجات الترتيب ولا يمكن بعض الشروط مما ظهر للعامة وبعضها
لم يظهر الا للعواصم المكاشفين بنور الحق والافلاكية قدم متقدم ولا يتأخر متأخر

الابالحق والازوم وكذلك جميع افعال الله تعالى ولولا ذلك لكان التقديم والتأخير
عبثا ايضا هي فعل المجانين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والى هذا اشار قوله تعالى
وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق فكل ما بين
السماء والارض حادث على ترتيب واجب وحق لازم لا يتصور ان يكون الا كما حدث
وعلى الترتيب الذي وجد فمتأخرا متأخرا الا لا تتطار شرطه والمشرط قبل الشرط
محال والمحال لا يوصف بكونه مقدورا فلا يتأخر العلم عن النطقة الا لفق شرط الحياة
ولا تتأخر عنها الارادة بعد العلم الا لفق شرط العلم وكل ذلك على منهاج الواجب
وترتيب الحق ايسر في شيء من ذلك لعب واتفاق بل كل ذلك بحكمة وتدبير ونفهم ذلك
عسير ولا يكافى قرب لتوقف المقدور مع وجود القدرة على وجود الشرط مثلا لا يقرب
مبادئ الحق من الافهام الضعيفة وذلك بان نقدر انسانا محدثا قد انغمس في ماء
الى رقبته فالحدث لا يرتفع عن اعضائه وان كان الماء هو الذي يرفع الحدث وهو
ملاقيه له فقدرة القدرة الازلية حاضرة ملاقيه للمقدورات متعلقة بها ملاقات الماء
لاعضاء ولكن لا يحصل بها المقدور كما لا يحصل رفع الحدث بالماء انتظارا للشرط
وهو غسل الوجه فاذا وضع الواقف في الماء وجبهه على الماء عمل الماء في سائر الاعضاء
وارتفع الحدث فربما يظن الجاهل ان الحدث ارتفع عن اليد برفعه عن الوجه
لانه حدث عقبه اذ تقول كان الماء ملاقيما ولم يكن رافعا والماء لم يتغير عما كان فكيف
حصل منه ما لم يحصل من قبل بل حصل ارتفاع الحدث من اليد عند غسل الوجه
فاذن غسل الوجه هو الراجع للحدث عن اليد وهذا جهل بضاهي ظن من يظن ان
الحركة تحصل بالقدرة والقدرة بالارادة والارادة بالعلم وكل ذلك خطأ بل عند
ارتفاع الحدث عن الوجه ارتفع الحدث عن اليد بالماء الملاقي ام لا بغسل الوجه والماء
لم يتغير واليد لم تتغير ولم يحدث فيها شيء ولكن حدث وجود الشرط فظهر اثر العلة
فهكذا ينبغي ان يفهم صدور المقدورات من القدرة الازلية مع ان القدرة قديمة
والمقدورات حادثة وهذا قرع باب لعالم آخر من عوالم المكاشفات فانترك جميع ذلك
فان مقصودنا التنبيه على طريق التوحيد في الفعل وان القاعل بالحقيقة واحد فهو
المخوف والمرجوة عليه الاعتماد والتوكل ولم تقدر على ان تذكر من ببحار التوحيد
الاقطرة من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد وامتية ذلك محال وكل ذلك
ينطوي تحت قولك لا اله الا الله وما اخف مؤنته على الانسان وما سهل اعتقاده مقصوم
اقظم اعلى القلب وما اعز حقيقته عند العلماء الراسخين فكيف عند غيرهم فان قلت
فكيف الجمع بين التوحيد والشرع ومعنى التوحيد ان لا فاعل الا الله ومعنى الشرع
اشيات الافعال لالعباد فان كان العبد فاعلا فكيف يكون الله فاعلا وان كان الله
فاعلا فكيف يكون العبد فاعلا وبمعول بين فاعلين غير مقصوم فاقول نعم ذلك غير

مفهوم اذا كان للفاعل معنى واحد وان كان له معنيان ويكون الاسم مجازا مرددا
بينهم لم يتناقض كما يقال قتل الامير فلانا ويقال قتله الجلاد ولكن الامير قاتل بمعنى
والجلاد بمعنى آخر فكذلك العبد فاعل بمعنى والله فاعل بمعنى آخر فارتبطت القدرة
بالارادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول
بالعلة وارتبط بالمتخترع بالمتخترع وكل ما له ارتباط بقدرة فان محل القدرة يسمى فاعلا له
كيف ما كان الارتباط كما يسمى الجلاد قاتلا والامير قاتلا لان القتل ارتبط بقدرة
ولكن على وجهين مختلفين فلذلك يسمى فعلا لمما فكذلك ارتباط المقدورين القدرتين
ولاجل توافق ذلك وتطابقه نسب الله تعالى الافعال في القرآءة مرة الى الملازمة
ومرة الى العباد ونسبها بعينها مرة اخرى الى نفسه فقال تعالى في الموت قل يتوفاكم
ملك الموت الذي وكل بكم ثم قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها وقال تعالى
افرايت ما نحرقون اضافة ذلك اليها ثم قال انما صبينا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا
فانبتنا فيها حبا وعنباً وقضبا وزيتونا وقال تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها مبشرا
سوايهم قال فنحننا فيها من روحنا وكان النافع جبريل وكما قال فاذا قرأناه فاتبع قرأه
قيل في التفسير معناه اذا قرأ عليك جبريل وقال تعالى فانزلوههم بعدهم الله بايد بكم
اضاف القتل اليهم والتعذيب الى نفسه والتعذيب هو عين القتل بل صرح وقال
فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وقال ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى وهو جمع بين
النفي والاثبات ظاهرا ولكن معناه اذ رميت بالمعنى الذي يكون العبد منه
راميا به فمارميت بالمعنى الذي يكون الرب به راميا اذ هما معنيان مختلفان وقال
تعالى الذي علم بالقلم ثم قال الرحمن وقال علمه اليان وقال ان علينا بياناه وقال
افرايت ما تعبدون انتم تخلقونه ام نحن الخالقون ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
في وصف ملك الارحام انه يدخل الرحم فيأخذ النطفة في يده ثم يصورها جسدا
فيقول يا رب اذكر ام انى اسوى ام معوج فيقول الله ماشاء ويخلق الملك وفي لفظ آخر
يصور الملك ثم ينفخ فيها الروح بالسعادة او بالشقاوة وقد قال بعض السلف ان الملك
الذي يقال له الروح هو الذي يورج الارواح في الاجساد وانه بنفسه يوصفه فيكون
كل نفس من انفسه روحا يلج في جسم ولذلك سمي روحا وما ذكره من مثل
هذا الملك وصفته فهو حق يشاهده ارباب القلوب يصارهم فاما كون الروح عبارة
عنه فلا يمكن ان يعلم الا بالنقل والحكم به دون النقل تخمين مجرد وكذلك ذكر الله
تعالى في القرآءة آيات الادلة والآيات في الارض والسموات ثم قال اولم يكف بربك انه
على كل شئ شهيد وقال شهد الله انه لا اله الا هو فين ان الدليل على نفسه وليس ذلك
بمتناقض بل طرق الاستدلال مختلفة فكم من طالب عرف كل الموجودات بالله
كما قال بعضهم عرف ربى ولولا ربى لما عرفت ربى وهذا معنى قوله اولم يكف بربك

انه على كل شئ شهيد وقد وصف الله نفسه بانه المحي والمميت ثم فوض الموت والحياة
الى ملكين في الخبر ان ملكي الموت والحياة تناظر افعال ملك الموت انا مبيت الاحياء
وقال ملك الحياة انا احى الاموات فابوح الله تعالى اليهما **ص** وناعلى عملكما
وما سخرنا له من الصنيع وانا المميت والمحي لا يميت ولا يحيى سواى فاذن الفاعل
يستعمل على وجوه مختلفة فلا تنس هذه المعاني اذا فهمت ولذلك قال صلى الله
عليه وسلم للذى ناو له الثمرة خذها ولم تأت بها لاتنك اضافة الايمان اليه والى الثمرة
ومعلوم ان الثمرة لاتأتى على الوجه الذى يأتى الانسان اليها ولذلك لما قال التائب
انوب الى الله ولا انوب الى محمد قال صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله فكل من
اضاف الكل الى الله تعالى فهو المحقق الذى عرف الحق والحقيقة لاهله ومن اضاف
الى غيره فهو المتجاوز المستعير في كلامه وللتجاوز وجه كما ان للعقيقة وجه واسم
الفاعل وضعه واضع اللغة للمتخترع ولكن ظن ان الانسان مخترع بقدرة فسماه فاعلا
بحركته وظن انه تحقيق وتوهم ان نسبته الى الله تعالى على سبيل المجازة مثل نسبة
القتل الى الامير فانه مجاز بالاضافة الى نسبته الى الجلاد فلما انكشف الحق لاهله
عرفوا ان الامر بالعكس وقالوا ان كان الفاعل قد وضعه ايها اللغوى للمتخترع
فلا فاعل الا الله فالاسم له بالحقيقة وغيره بالمجازى تجوز به عما وضعه اللغوى له
ولما جرى حقيقة المعنى على لسان بعض الاعراب تصدوا واتفا قاصد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال عليه الصلاة والسلام اصدق بيت قالته العرب قول ابيد
الا **كل** شئ ما خلا الله باطل **اي** كل ما لا قوام له بنفسه وانما يقوم بغيره فهو
باعتبار نفسه باطل فاعلم حقيقة وحقيقة بغيره لا بنفسه فاذن لاحق بالحقيقة
الا القيوم المحي الذى ليس كمثل شئ ودوا جميع البصير فانه قائم بذاته وكل ما سواه
قائم بقدرة فهو الحق وما سواه باطل ولذلك قال سهل يامسكين كان ولم تكن ويكون
ولا تكون فلما كنت اليوم صرت تقول انا وانا كن الان كما لم تكن فانه اليوم كما كان
فان قلت فقد ظهر ان الكل جبر فاعنى الثواب والعقاب والغضب والرضى وكيف
غضبه على فعل نفسه فاعلم ان معنى ذلك قد اشرنا اليه في كتاب الشكر
فلا نطول باعادة هذا هو القدر الذى رأيتنا الرحمن اليه من التوحيد الذى يورث
حال التوكل ولا يتم هذا الا بالايان بالرحمة والملك فالتوحيد يورث النظر الى
سبب الاسباب والايان بالرحمة ومعناها هو الذى يورث الثقة بسبب الاسباب ولا يتم
حال التوكل كما سبب فى الابانة بالوكيل وطمانينة القلب الى حسن نظر الكفيل
وهذا الايمان ايضا باب عظيم من ابواب الايمان وطريق حكاية **ص** اشقيت فيه
نطول فلنذكر حاضرا ليعتقده الطالب لقام التوكل اعتقادا فاطعا لا يترتب فيه
وهو ان يصدق تصديقا يقينيا لا ريب فيه ولا ضعف ان الله عز وجل لو خلق الخلائق

كلهم على عقل اعقلهم وعلم اعلمهم وخلق لهم من العلم ما تحتمله نفوسهم وافاض
عليهم من الحكمة ما لامنتهى لوصفه ثم زاد مثل عدد جسيمهم علما وحكمة وعقلا
ثم كشف لهم عواقب الامور واطلعهم على اسرار الملكوت وعرفهم دقائق
اللطيف وخفايا العقوبات حتى اطلعوا به على الخير والشر والنفع والضرب ثم امرهم
ان يدبروا الملك والملكوت بما اعطوا من العلوم والحكم لما اقتضى تدبيرهم جميعا مع
التعاون والتظاهر عليه ان يراء في ادبر الله سبحانه الخلق به في الدنيا والاخرة جناح
بعوضة ولا ان يتقص منها جناح بعوضة ولا ان يرفع فيه اذرة ويخفض فيها ذرة ولا ان
يدفع مرض او يعيب او ينقص او يفر او يضر عن بل به ولا ان يرال صفة او يكال او غنى
او ينقص عن انعم عليه بل كل ما خلقه الله تعالى من السموات والارض اذ اراد جوعا فيها
البصر وطولها فيها النظر لم يروا فيها تفاوتا ولا فطورا وكل ما قسم الله تعالى بين
عباده من رزق واجل ومزور وفرح وعجز وقدره وایمان وكفر وطاعة ومعصية فكله
عدل محض لا جور فيه وحق صرف لا ظلم فيه بل هو على الترتيب الواجب الحق على
ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي وليس في الامكان اصلا احسن منه ولا اتم
ولا اكل ولو كان واخره مع القدرة ولم يفعله كان بخلاف ساقض الجود وظلما
ساقض العدل ولو لم يكن قادر الكان عجزا ساقض الالهية بل كل فقر وضر في الدنيا
فهو نقصان من الدنيا وزيادة في الاخرة وكل نقص بالاضافة الى شخص فهو نقص
بالاضافة الى غيره اذ لو لا الليل لما عرف قدر النهار ولو لا المرض لم تنعم الاصحاب بالصحة
ولو لا النار لما عرف اهل الجنة قدر النعمة وكان فداء ارواح الانس بارواح البهائم
وتسليطهم على ذبحهم ليس بظلم بل تقديم الكامل على الناقص عين العدل
فكذلك تنعيم النعم على سكان الجنان بتعظيم العقوبة على اهل النار فداء لاهل الايمان
باهل الكفر عين العدل ولو لم يخلق الناقص لا يعرف الكامل ولو لا خلق البهائم
لما ظهر شرف الانسان فان السكالك والنقص يظهر بالاضافة فتقتضى الجود والحكمة
خلق الكامل والناقص جميعا وكان قطع اليد اذا نأكلت ابقاء على الروح عدل
لانه فداء كامل بناقص فكذلك الامر في التفاوت الذي بين الخلق في القسمة في الدنيا
والاخرة فكل ذلك عدل لا جور فيه وحق لا لعب فيه وهذا الا ان بحر عظيم مضطرب
الامواج فيه غرق طوائف من القاصرين ووراء هذا البحر سر القدر الذي تحير فيه
الاكثرون ومنع عن افشائه المكاشفون والحاصل ان الخير والشر مقتضى به وقد
صار ما يقتضى به واجب الحصول به مسبق المشيئة فلا راد لحكمه ولا معقب لقضائه
وامره بل كل صغير وكبير مستطر وحصوله بقدر معلوم منتظر وما اصابك لم يكن
ليضطرك وما اخطاك لم يكن ليصيبك ولتقتصر على هذه المرام من علوم المكاشفة
الى هنا من احياء العلوم من اوان كل كتاب التوحيد والتوكل وهو الكتاب الخامس

من ربيع المنجيات (الصفة) في الاصل مصدر ووصفت الشيء اذا ذكرته بمعنى فيه لكن
يجعل في الاصطلاح عبارة عن كل امر زائد على الذات يفهم في ضمن فهم الذات
ثبوته كان او سلبا فيدخل فيه اللون والاكوان والاصوات والادراكات وغير ذلك
والعلاقة بين الصفة والموصوف هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت
من جانب الموصوف يعبر عنها بالاتصاف واذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها
بالقيام والصفة تقوم بالموصوف والوصف يقوم بالواصف فقول القائل زيد عالم وصف
زيد لاصفة له وعلمه القائم به صفة لا وصفه وقد يطلق الوصف ويراد به الصفة وهذا
لا يلزم الاتحاد لانه اذا لاشك ان الوصف مصدر ووصفه اذا ذكر ما فيه والصفة عند اهل
الخلق هي ما وقع الوصف مشتقا منها وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحو ذلك
فالمعنى بالصفة ليس الا هذا المعنى والمعنى بالوصف ليس الا ما هو دال على هذا المعنى
بطريق الاشتقاق ولا يخفى ما بينهما من التغاير في الحقيقة والتغاير في الماهية ولا يلزم
من كون الشيء صفة وثباته كونه موجودا ارتباطا في نفسه مطلقا ولا يلزم ان يكون
للوابع تعالى صفات موجودات اذلية مع انه ليس كذلك عقلا ونقلا والصفة
النفسية هي التي لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد عليها كالانسانية
والحقيقة والوجود والنسبية للانسان ويقابلها الصفة المعنوية التي يحتاج وصف
الذات بها الى تعقل امر زائد عليها كالتحيز والحدوث والصفة الثبوتية هي ان يشتق
للموصوف منها اسم والصفة السلبية هي ان يمنع الاشتقاق لغيره وبعبارة اخرى
الصفة السلبية هي التي انصف بها الذات من غير قيام معنى به كالتلم والقدرة
والارادة والكلام واختلفت عبارات الاصحاب في الصفة النفسية بناء على
اختلافهم في الاحوال فمن مال الى نفي الاحوال وهم الاكثرون وهو الاصح قالوا
الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية راجعة الى نفس الذات لا الى معنى زائد
عليها ومنهم من قال صفة النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى
زائد عليها والمال واحد ومن مال الى القول بالاحوال فعنده صفات النفس
احوال زائدة على وجود النفس ملازمة لها واولى العبارة بهذا المذهب ما ذكره
بعضهم من ان الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح
توهم انتفاءها مع بقاء الذات الموصوفة بها واما الصفة المعنوية فعبارة عن كل
صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ثم اختلف اصحابنا
فمن قال بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معلة كالعالمية والقادرية ونحوهما
والى غير معلة كالعلم والقدرة ونحوهما ومن انكر الاحوال انكر الصفات المعلة
ولم يجعل كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته
ثم ان صفاته تعالى ترجع الى سلب واضافة او من كتب منهما قالسلب كالقديم

فانه يرجع الى سلب العدم اولا اولى نفي الشبهة ونفي الاولية عنه وكلا واحد
فانه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه لا قول ولا فعلا والاضافة بجميع صفات
الاعمال والمركب منهما كالمريد والقادر فانهما مركبان من العلم والاضافة الى الخلق
وصفات الذات هي ما لا يجوز ان توصف الذات بضدها كقدرته والعزة وصفات
الفعل هي ما يجوز ان توصف الذات بضدها كالرحمة والغضب وعند المعتزلة ان
ما ينبت ولا يجوز نفيه فهو من صفات الذات كالعلم وكذا في سائر صفات الذات
وما ينبت وينبى فهو من صفات الفعل كالخلق والارادة والرزق والكلام مما يجري فيه
النفي واثبات وعند الاشعرية ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات كما في نفي
الندية والعلم وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل كالا حياء والامانة
والخلق والرزق فعلى هذا الحد الارادة والكلام من صفات الذات لاستلزام نفي الارادة
الخير والاضطرار ونفي الكلام الخرس والسكوت ولا حاجة على اصلنا الى الفرق لان
جميع صفاته اولية فانه بذات الله تعالى وصفات الافعال عند البعض نفس الافعال
وعندنا لا بل منشأها والخلف بصفات الذات دون صفات الفعل فعلى هذا القياس
يكون وعلم الله عينا لكنه ترك الجحيش بمعنى المعلوم ومشايخ ما وراء النهر على ان الخلف
بكل صفة تعارف الناس الخلف بها بين والا فلا ومن الصفات ما حصل لله وللعبد
ايضا حقيقة ومنها ما يقال لله بطريق الحقيقة وللعبد بطريق المجاز ومنها ما يقال
لله بطريق الحقيقة ولا يقال للعبد لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز اعدم حصوله
للعبد حقيقة وصورة وقد يطلق بعض الاشياء على العبد حقيقة وعلى الباري مجازا
كلاستواء والنزول وما اشبههما فاعلم ان الظاهرين من المتكلمين لما حصرنا طريق
كمال المعرفة للمكلفين بمعرفة جميع صفات الباري بالاستدلال بالافعال والتنزيه
عن النقائص اذ لا يتيسر ذلك الا بدلالة النسخ ان السمع طريق آخر في اثباتها حصرنا
ايضا الصفات بالسبعة او الثمانية مع البقاء عند الاشعرية ومع التكوين عند الماتريدية
والسلبات كالقدوسية والعزة الى خمسة عشر على المختار والاضافيات كالماء
والاولية والاخرى الى عشرين على المختار ايضا واقولوا لظواهره كروا زمها التي
اثبتها الاشعرى فكل صفة تفصيل حقيقة تعالى الله تعالى فانها تفسر بلازمها فعلى
العرش المستوى بمعنى اعتدل اي قام بالعدل ولا علم ما في نفسك اي ما في غيبك
وسرته واجتماع وجه ربه اي اخلاص النية ونبي وجهه ربه اي الذات ومجموع
الصفات اذ البقاء لا يختص بصفة دون صفة فتم وجهه الله اي الجهة التي امرنا بالتوجه
اليها تجري باعيننا الى محفة ظنا ورعايتنا والعرب تقول فلان يبرأى من فلان ومسمع
اذا كان ممن يحيط به حفظه ورعايته والفضل بيد الله اي بقدرته واليد استعارة
لنور قدرته القائم بصفة فضله ونوره القائم بصفة عدله ويقال فلان في يد فلان

اذا كان متعلقا قدرته ونحت حكمه وقبضته وعلى هذا يحمل حديث (قلب المؤمن
بين اصبعين من اصابع الرحمن) وقائدة التخصيص بذكر خلق آدم النبي عليه السلام
مع ان سائر المخلوقات مخلوقة بالقدر القديمة ايضا هي التشريف والاکرام كما خصص
المؤمنين بالعباد والاضافة بالعبودية الى نفسه كعبسى عليه السلام والكمية
المشرفة ولا تقدموا بين يدي الله هو يجاز عن مظهر حكمه ومجازاته وكشف
الساق كناية عن الشدة والمهول وفي جنب الله اي في طاعته وحقه ونحن اقرب
اي بالعلم والفوقية العلو من غير جهة وجاء ربك اي امره اذهب انت وربك اي برك
اي بتوفيقه وقوته ومن عنده اشارة الى التمكن والرفعة وهو الله
في السموات وفي الارض اي المعبود فيهما والعالَم بما فيه ما نور السموات والارض
اي منورهما وجميع الاعراض النفسانية لم اوانل ولم انايات فانصاف الباري بها
لما باعتبار الغاية كانت في الاستحياء او السبب كراداة الانتقام في الغضب
او المسبب عنه كالا انعام نعم الان اسر سال التأويل على التفصيل كجمهور
الاشاعة غير ظاهر في جميع تلك الصفات بل هو مؤد الى ابطال الاصل للجز
من ادراكها بلا كيفيات وخلاف لما عليه السلف من التوقف في التشابهات
قال الامام في الفقه الاكبر ولا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين ولا يقال ان يده
قدرته وانعمته لان فيه ابطال الصفة ولكن يده صفة بلا كيف انتهى وفيه اشارة
الى وجوب التأويل الاجمالى في الظواهر الموهمة والى منع التأويل التفصيلي فيها
بالارجاع الى ما ذكره والى التفويض بعد الحل على المعنى المجازى على الاجمال
في التأويل وتعالى الله عما يقال هو جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأجسام ونسبته
الى حيزه ليس كنسبة الأجسام الى حيزها كما هو مذهب الهيصمية من المشبهة
المستترين بالملكفة وقد اتفق الاثمة على ككفار الجسمة المصترحين بكونه جسما
وتضليل المستترين بالملكفة وقال ابن الهمام وقيل يكفر بمجرد إطلاق لفظ الجسم
عليه تعالى وهو حسن بل هو اولى بالتكفير ومهما ثبت من السكالات شاهد افلا مانع
من القول باثباته غائب لكن بشرط انتفاء الاسباب المقترنة بها في الشاهد الموجبة
للعدوث والتجسيم ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى اذ لا يتصف بوجود مثل
انصافه تعالى وان كان بعض الموجودات مظهرا كاملا بحيث يتصف ببعض صفاته
لكن يغيب تحت سرادقات كماله بحيث لا يبقى له اثر من الهوية وما زعموا ان العبد يصير
باقيا بقاء الحق جميعا بسبعة بصير يصير يخرج عن الدين وما روى في الخبر فاذا
احببته كنت له سمعا وبصرا في سمع وبصير فلا احتياج لهم في ظاهره اذ ليس
فيه انه يسمع بسمعي وبصير بصري بل المحل له هو ان كمال الاعراض عما سوى الله
وتعام التوجه الى حضرته بان لا يكون في لسانه وقلبه ووجهه وسره غيره

تعالى ينزل منزلة المشاهدة فانه اذا ترسخت هذه الحالة تسمى مشاهدة تشبها لها
بمشاهدة البصريات واستعمال القاب والقالب فيه باعتبار ذلك فلا يسمع ولا يبصر
الا ما يستدل به على الصانع وقدرته وعظمته وكبريائه (التحقيق في هذا المقام) هو
ان القرب الحاصل للانسان الكامل اما قرب التوافل واما قرب القرب انقض
وفي المقام الاول سير الانسان سير محجى وسلوكه متقدم على خدمته والفعل مضاف
اليه لكن به تعالى كما فهم من الحديث من اثبات السمع والبصر له وغير ذلك لكن به
تعالى وفي المقام الثاني سيره هائل سير محجى وخدمته متقدمة على سلوكه والفعل
مضاف الى الحق في مظهرية العبد كما قال عليه السلام ان الله قال بلسان عبده سمع
الله لمن حمده (ثم اعلم) ان عامة محققى اهل السنة على ان صفات الله زائدة على الذات
وان بعضها ليست عين البعض الاخر من الصفات بل الصفات بعضها مع بعض
متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود والاشعري وآتباعه
على انها دون الوجود لا عين الذات ولا غيرها واما وجود الواجب بل وجود كل شئ
فمن عين ذاته ذهنا وخارجا على ما هو الظاهر من مذهب الاشعري والحسن البصري
من المعتزلة واما الفلاسفة وسائر المعتزلة والنجارية فهم لا يثبتون لله صفة اصلا
اي صفة كانت من صفات الذات والفعل ويقولون انه تعالى واحد من جميع الوجوه
وفعله وقدرته وحياته هو حقيقته وعينه وذاته والقائلون بانفسكا كما عن الذات
كصفات المخلوقين هم كالمشبهة من الكرامية والحشوية وعند الاشعرية صفات الذات
قديمة قائمة بذات الله كالعلم والقدرة والارادة واما صفات الفعل كالنكون والاحياء
والامانة فليست قائمة بذات الله تعالى وقال بعض الفضلاء كل ذات قامت بها
صفات زائدة عليها فالذات غير الصفات وكذا كل واحدة من الصفات غير الاخرى ان
اختلفا بالذات بمعنى ان حقيقة كل واحد واحد والمفهوم منه عند انقراذه غير مفهوم
الاخر لا محالة وان كانت الصفات غير ما قامت به الذات فالقول بانها غير مدلول الاسم
المتعلق منها او ما وضع لها والذات من غير اشتقاق وذلك مثل صفة العلم بالنسبة
الى مسمى العالم او مسمى الاله فعلى هذا وان صح القول بان علم الله غير ما قام به الذات
لا يصح الا ان يقال ان علم الله غير مدلول اسم الله او عينه اذ ليس هو عين مجموع الذات
مع الصفات ولعل هذا ما اراده بعض الخذاق من الاصحاب من ان الصفات النفسية
لا هي هو ولا هي غيره ثم ان صفات الله تعالى قديمة ولا شئ من القديم يحتاج الى
الموجد لان الموجد من يعطى وجودا مستقلا واحتياج صفات الله الى الموجد
مع قدمها بمعنى انها تحتاج الى الذات لتقوم به لا بمعنى ان الذات يعطيها وجودا
مستقلا اذ ليس لها وجود مستقل اما عندنا فلان الصفات غير الذات لا عينها
فاحتياجها الى الذات في قياسها بها لكونها ليست عين الذات في العقل

لا وجودها الخارجى لكونها في الوجود الخارجى ليست غيرها واما عند
الفلاسفة والمعتزلة فكما عرفت فيما تقدم ان الصفات عندهم عين الذات واما عند
من يقول ان الصفات متغايرة للذات فعنى الوجود المستقل هو الوجود المنفصل عن
الذات فوجود الصفة يكون غير وجود الموصوف لكن الصفة تحتاج الى الموصوف
دائما وقال بعض المحققين ان صفات الله ممكنة مع قدمها لكن كونهما دورات
في غاية الاشكال لما تقرر ان اثر المختار لا يكون الا حادنا وهذا اضطر الى القول
بكونه تعالى موجبا بالذات في حق صفاته كما ذكر في الكتب الكلامية ونصدي حل هذا
الاشكال علامة عصره ابن الكمال بان قال ايجاب صفات مرجعه الى استحالة
خلوه تعالى عن صفات الكمال وايجاب المصنوعات مرجعه الى استحالة انفكاكه
عنه تعالى واضطراره في النفع للغير فذلك كمال بخبره ما في عدم القدرة على الترك
من مظنة النقصان وبر بوعليه وهذا نقصان من حيث انه يقدر على الترك ويضطر
في الفعل غير مخبر به وفي شرح الطوالع للقاسم اللبثي السمرقندي وجوب الصفات
بذاته تعالى مفهوم من قياسها بذاته تعالى اذ لو كانت واجبة بذاتها لمتنع قيامها
بذاته تعالى وكذا لو كانت صادرة عنه بالاختيار لوجب كونهما حادثة وقيام
الحوادث بذاته لمتنع ومعنى كون الصفات واجبة بذاته تعالى كونهما لازمة له غير
مقتقرة الى غيره وبالجمله صفات الله غير مقرونة فلا بد من تخصيص الممككات بما سواها
ويمكن ان يقال حصول ما هو مبدأ الكمال لشيء بالايجاب من غير توقف بالمشيئة
ليس ينقص بل نحو كمال مثلا وقوع مقتضيات اعتدال المزاج كحسن الخلق من كمالات
ذاتية وعدم الاختيار فيه كمال لا نقصان وليس في القول بالامكان كثرة صعوبة سوى
مخالفة الادب وايهام ان كل ممكن حادث ولا يخفى ان كل ما احتياج لسواها حاجة
تامة بحيث لا يوجد بدونه سواء كان علما او شرط الوجوده كالجوهر للعرض مثلا
لا يمكن وجوده بدونه فيلزم امكان عدمه بالذات وان لم يكن حادثا وهذا لا محذور فيه
في صفات الله القديمة قال بعض الافاضل القول بتعدد الواجب لذاته في الصفات
في غاية الصعوبة نعم لكن المراد بالواجب لذاته في الصفات كونهما واجبة الوجود لاجل
موصوفها الذي هو الذات الواجب الوجود لانها واجبة بالذات مقتضية
لوجودها كالذات حتى تستقل وتعدد بل هي مستندة الى الذات والذات كالمبدأ لها
واستنادها اليه لا بطريق الاختيار الذي يقتضى مسبوقية التصور بفائدة الابدان
بل بطريق الايجاب بالنسبة اليها فكما ان اقتضاء ذاته وجوده جعل وجوده واجبا
كذا اقتضاء العلم مثلا يقتضى كون العلم واجبا وكما ان اقتضاء الواجب وجوده
يقتضى غناه عن كل موجود سواء كذلك اقتضاء الذات علمه يقتضى غنى العلم عن غيره
لعدم التغاير بين الذات والصفات فاجباب ما ليس بغير كالصفات ليس ينقص بل هو

كمال وانما النقص في ايجاد الغير بالايجاب والله ملهم الصواب الى هاتين كليات
 ابي البقاء الكفوى رحمه الله تعالى رجة واسعة حرر بمدينة الرها (الاحد) بمعنى الواحد
 ويوم من الايام واسم لمن يصلح ان يخاطب موضوع للعموم في النبي مختص بعدني
 محض نحو ولم يكن له كفوا احد ونحو لا يلتفت منكم احدا واستفهام يشبهها
 نحو هل تحس منهم من احد يستوى فيه الواحد والثاني والمجموع والمذكور والمؤث
 وحين اضيق بين اليه او اعيد اليه ضمير الجمع او نحو ذلك يراد به جمع من الجنس الذي
 يدل الكلام عليه فعني لا نفرق بين احد من رسله اي بين جمع من الرسل ومعنى
 فامسككم من احد اي من جماعة ومعنى لستن كاحد من النساء بجماعة من جماعة
 النساء ولا يقع في الاثبات الامع كل ولا يدخل في الضرب والعدد والقيمة وفي شيء
 من الحساب قال الازهرى هو صفة من صفات الله تعالى استأثر بها فلا يشترك فيها
 شيء وبأى في كلام العرب بمعنى الاول كيوم الاحد ونحوه قل هو الله احد في احد
 القولين وبمعنى الواحد كقولنا ما في الدار احد اي من يصلح للخطاب والاحد اسم
 بئى لنى ما يذكركم من العدد والواحد اسم في مفتتح العدد وهو مزنه اما اصلية
 واما منقلبة عن الواو على تقدير ان يكون اصله وحده وعلى كل من الوجهين يراد
 بالاحد ما يكون واحدا من جميع الوجود لان الاحدية هي البساطة الصرفة عن جميع
 مضاهي التعدد عددا وركيبيا او تحايلا فاستلزال الكثرة النسبية الوجودية في احدية
 الذات ولهذا يرجع على الواحد في مقام التنزيه لان الواحدية عبارة عن انتفاء التعدد
 العددي فالكثرة العينية وان كانت منتفية في الواحدية الا ان الكثرة النسبية متعقل
 فيهما ولا يستعمل احد واحد الا في التثنية او مضافين نحو احدهم واحدهن
 ولا يستعمل واحد واحد في التثنية الا قليلا واني باحدى الاحداى بالامر المنكر
 العظيم فان الامر المتفادى احدى الاحد ويقال ايضا احدى من سبع من كليات
 ابي البقاء الكفوى (الارادة) من الرود والرويد كرويد ابيه الطلب وهو في الاصل
 قوة مركبة من شهوة وخاطر واسم ثم جعلت اسم للنزوع النفس الى شيء مع الحكم فيه
 انه ينبغي ان يفعل او ان لا يفعل وفي الانوار هي نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث
 يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله
 وتعرف بها بانها اعتقاد النفع او ظنه او هي ميل يتبع ذلك الاعتقاد والظن كان
 الكراهة فقرة تتبع اعتقاد الضرر او ظنه انما هو على رأى المعتزلة والاتفاق
 على انها صفة مخصوصة لاحد المقدورين بالوقوع وقيل انها معني بنا في الكراهة
 والاضطرار فيكون الموصوف بها مختارا فيما يفعل وقيل انها معني بوجوب اختصاص
 المفعول بوجه دون وجه لانه لو لا ارادته لما كان وقت وجوده اولى من وقت آخر
 ولا كنهه ولا كيفية اولى بمساوئها والارادة اذا استعملت في الله تعالى يراد بها

المنتهى

المنتهى وهو التخصيص دون المبدأ فانه تعالى غنى عن معنى النزوع فاذا قيل اراد كذا
 فعناء شخصه بكذا وليس بكذا قال النجار كونه تعالى مريدا معنى علي ومعناه انه
 غير مغلوب ولا مستكره وقال بعضهم انه امر نبوي ثم اختلف في معناه فقال بعضهم
 معناه علم الله باشتغال الفعل على المصلحة والمفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي
 والصارف وقال بعضهم انه صفة زائدة على العلم ثم اختلف في تلك الصفة فقال بعضهم
 ذاتية وقال بعضهم معنوية وذلك المعنى قديم وهو قول الاشعرية وقال بعضهم محدث
 وذلك المحدث اما قائم بالله وهو قول الكرامية وقال بعضهم موجود لاني محل وهو
 قول ابي علي وابي هاشم وتابعهما ولم يقل احد انه قائم بجسم آخر والحق ان معنى
 ارادة الله هو ترجيح احد طرفي المقدور على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى
 بوجوب هذا الترجيح وهو اعلم من الاختيار فانه ميل مع تفصيل فان الارادة صفة
 زائدة على ذاته تعالى متعلقة على وفق حكمته التي تختص وقوع الفعل على وجه
 دون وجه وحكمته عين علمه المقتضى لنظام العالم على الوجه الاجل والترتيب
 الاكل وانضمامها مع القدرة هو الاختيار ثم ان ارادته تعالى واحدة قديمة قائمة
 بذاته تعالى كعلمه اذ لو تعددت ارادة الفاعل المختار او تعلقم اليه يمكن واحدا من جميع
 الجهات ومتعلقة بزمان معين اذ لو تعلقت بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك
 الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته فانها قام من اهل الملة والحكمة واما اذا تعلقت بفعل غيره
 ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر يوجب المأمور به
 كما في القضاء واما الارادة الحادثة فلا توجبها انفا فاحداث التعلق لا يستلزم حدوث
 ذات الارادة وقد يقال التعلق ايضا قديم والحادث ظهوره والتعدد في متعلقات
 الارادة وتعلقها على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها وهو المعنى بسلب النهاية
 عن ذات واجب الوجود وكذا في غير الارادة من صفات الذات واما سلب النهاية
 عنها بالنظر الى المتعلقات فما يصح ان تتعلق به الارادة من الجائزات فلا نهاية لها
 بالقوة لانه غير متناه بالفعل وهذا الامر آف فيه ولا دليل ينفيه ثم لفظ الارادة تطلق
 في الشاهد والغائب جميعا ولفظة القصد لا تطلق الا في الارادة الحادثة (واما المشيئة)
 فهي في الاصل مأخوذة من الشيء وهو اسم للموجود وهي كالارادة عند اكثر
 المتكلمين لان الارادة من ضرورتها الوجود لا محالة وان كانتا مختلفتين في اصل
 اللفظ فان المشيئة الابدائية والارادة طلب الشيء والفرق بينهما الكرامية قائم بقولون
 مشيئة الله صفة ازلية وارادته صفة حادثة في ذاته القديم والحق انهما اذا اضيفتا اليه
 تعالى يكونان بمعنى واحد لان ارادته تعالى من ضرورتها الوجود لا محالة والفرق
 بينهما في حق العباد وذلك فيما قالوا لو قال شاق طلاقك فشاقت يقع وفي ارادة
 فارادت لا يقع وفي قوله تعالى يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد رعاية لهذا الفرق حيث

ذكر المشيئة عند ذكر الفعل المخصوص بالموجود وذكر الارادة عند ذكر الحكم الشامل
للموجود ايضا وفي الزيادة لم يدرج الله في انت طاعة الله لا يشيئة الله لا يقع كما في ان شاء
الله والمشية الله باللام يقع كذا الارادة واما العلم فانه يقع فيه على الوجهين وقال بعض
المشكاهين ومن الفرق بينهما ان ارادة الانسان قد تحصل من غير ان تقدم بها الارادة
الله تعالى فان الانسان قد يريد ان لا يموت وبأبي الله ذلك ومشية لا تكون الا بعد
مشية الله لقوله تعالى وما نشأ الا ان يشاء الله وقال بعضهم لولا ان الامور كلها
موقوفة على مشيئة الله وان افعالنا متعلقة بها وموقوفة عليها لما اجتمع الناس
على تعاقب الاستثناء بها في جميع افعالهم والمشية ترجع بعض الممكنات على بعض
ما هو اكد او متميا حسنا كان او غيره والارادة قد يراد بها معنى الامر الان الامر
موقوف الى المأمور ان شاء فعل وان شاء لم يفعل والارادة غير موقوفة الى احد
بل يحصل كما اراده المرید (والشهوة) ميل جبلي غير مقدر للبشر بخلاف الارادة
وكذلك النفرة فانها حالة جبلية غير مقدرة بخلاف الكراهة وقد يشيئ الانسان
ما لا يريد بل يكرهه وقد يريد ما لا يشيئ به بل ينفر عنه ولمذا قالوا ارادة المعاصي
مما يؤخذ عليها دون ثموتها وكراهة الطاعات الشاقة يؤخذ عليها دون النفرة
عنها (والكراهة) طلب الكف عن الفعل طلبا غير جازم كقراءة القرءان مثلا في الركوع
والسجود وهذه الكراهة تصح ان تجتمع مع الايجاد فيوجد الله تعالى الفعل مع
كراهته له اي مع نفيه عنه واما الكراهية بمعنى عدم ارادة الله تعالى الفعل فيحصل
اجتماعهم مع الايجاد لاسفالة ان يقع في ملكه تعالى ما لا يريد وقوعه (واما رضى الله
تعالى) فهو رضى الاعتراض لا الارادة كما قالت المعتزلة فان الكفر مع كونه مراد الله تعالى
ليس بمرضى عنده لانه يترضى عليه ويؤاخذ به والمحبة والرضى كل منهما اخص من
المشيئة فكل رضى ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم ثم الارادة اما ارادة امر
وتشريع تتعلق بالطاعات لا بالمعاصي او ارادة قضاء وتقدير شاملة بجميع الكائنات
قالوا لا كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والثاني كقوله تعالى ومن
يردان بفعل لا يجعل صدره ضيقا حرجا وقد تتعلق الارادة بالتكليف من الامر والنهي
وقد تتعلق بالمكافاة به اي ايجاده واعدامه فاذا قيل ان الشيء مراد قد يراد به التكليف
لا مجيئة وزانه وقد يراد به في نفسه هو المراد اي ايجاده واعدامه واحتج اصحابنا
بقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي وانا ان شاء الله لمهندون على ان الحوادث
بارادة الله وان الامر قد يتصل عن الاداة واللام يمكن للشرط بعد الامر معنى والحق
ان دلالة على ان مراد الله واقع لان الواقع ليس الامر ارادة ولا ان الامر قد يتصل عن
الارادة اذ جعل الخلف هو الامر التكليفي والامر ههنا الارشاد بدليل اتخذنا
هزوا ثم الدليل على ان الامر غير الارادة قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام

ثم قوله ويهدي من يشاء دليل على ان المصير على الضلالة لم يرد الله رشده وقوله تعالى
لا يفتنكم فحتى ان اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم دليل على صحة
تعلق الارادة بالاغواء وان خلاف مراده محال من كليات ابي البقاء الكفوى
(الاستطاعة) استفعال من الطوع وهي عند المحققين اسم للمعاني التي بها يتمكن
الانسان ما يريد من احداث الفعل وهي اربعة اشياء هي مخصوصة للفاعل وتصور
الفعل ومادة قابلة للتأثير والآن ان كان الفعل آليا كالكتابة ويضاده المجز وهو
ان لا يجد احد هذه الاربعة وقال بعضهم هو التهيئ لتنفيذ الفعل بارادة المختار من غير
حائق وفي التعديل وغيره هي جملة ما يتمكن به العبد من الفعل لاذ انضم اليها اختياره
الصالح للضدين على البذل وهي المرادة بالثاني في قوله تعالى ما كانوا يستطيعون
السمع لا استطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات المتقدمة على الفعل كما في قوله
تعالى من استطاع اليه سبيلا لانها كانت ثابتة للكفار واعلم ان استطاعة اي
استطاعة كانت هي شرط اجهزة اداء الفعل والتي هي عبارة عن سلامة الاسباب
والآلات هي شرط اجهزة الفعل والاول يحد بانه التهيئ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار
والثاني معنى لا يمكن تبين حقه بمعنى يشاء اليه سوى انه ليس الا لفعل وهو عرض
يخلق الله في الحيوان يتمكن به من الفعل والترك وصحة التكليف تعتمد على هذه
الاستطاعة وهي التي مع سلامة الاسباب والآلات والجوارح والاعضاء فالمكلف اذا
قصد اكتساب الفعل عند سلامة الاسباب يخلق الله القدرة الحقيقية وقت مباشرة
ولا يحصل له ذلك عند عدم سلامة الاسباب والآلات هكذا برت السنة الالهية
فاذا قصد العبد فعل الخير يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة اكتساب فعل الخير
مقارنا له وكذلك اذا قصد فعل الشر يخلق الله وقت مباشرة ذلك الفعل قدرة
اكتساب فعل الشر مقارنا له فلما قصد العبد فعل الشر وحصل له قدرة اكتساب فعل
الشر كان العبد مضطرا حصول قدرة فعل الخير حتى يفعل به الخير فيعذب في الآخرة
بسبب تضيق فعل الخير وتحصيله مكانه فعل الشر ثم ان استطاعة التي حصل بها
الايمان صلت له ولا تصلح للكفر اذا اقترنت بالايمان ولكنها لو اقترنت بالكفر لم تكن
اقترانها بالايمان لصلت له بدلا من صلاحها بالايمان وهذا معنى قول ابي حنيفة
رحمه الله ان القدرة تصلح للضدين على البذل والدليل عليه هو ان القدرة لو لم تكن
صالحة للضدين لكان فيه تكليف ما لا يطاق فان الكافر مأور بالايمان ولو لم تكن
منه القدرة الصالحة للايمان لزم ذلك وكذا ان كل ما يحصل به شيء ولا يحصل بضده
يكون الحاصل به بالطبع لا بالاختيار كالثلج والنار فالقول بانها لا تصلح للضدين
قول بالاضطرار وقالت الاشعرية وجميع متكلمي اهل الحديث سوى القلانسي
ان القدرة لا تصلح للضدين وان قدرة الايمان لا تصلح للكفر وكذا على القلب والشج

الامام ابو منصور المازني ذكر الاختلاف وذكر الحجج لكل فريق ولم يستغل بالجواب
عن حجج احد الفريقين ولم يظهر الى اي قوله ميل واكثر كلامه يدل على انه ميل الى
انهم لا تصلح للضدين كما في التشديد والاستطاعة منها ما يصير به الفعل طاعة له بسمولة
والوسع من الاستطاعة هو ما يسع له فعله بلا مشقة والجهد منها هو ما يعطى به
الفعل بمشقة والطاقة منها هي بلوغ غاية المشقة ويقولون فلان لا يستطيع ان يرق
هذا الجبل وهذا الجبل يطبق للسفر وهذا الغرض صبور على محاطة الحضر واستطاعة
الاحوال وهي القدرة على الافعال تسمى بالتكليفية واستطاعة الاموال والافعال
كلاهما يسمى بالتوفيقية وفي استطاعة تقدير اديه في القدرة والامكان نحو
فلا يستطيعون توصية وما استطاعوا له نقبا وقدر اديه في الامتناع نحو
هل يستطيع ربك على القرأتين اي هل يفعل وقدر اديه الوقوع بمشقة وكلفة نحو
انك ان تستطيع معي صبرا وقد فر رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستطاعة بالزاد
والراحلة وما فر استطاعة السبل الى البيت باستطاعة الحج فانما الابد فيها من صحة
البدن ايضا انتهى من ابي البقاء (القدرة) هي التمكن من ايجاد شيء وقيل صفة
تقتضي التمكن وهي مبدأ الافعال المتضادة على نسبة متساوية فلا يمكن تساوي
الطرفين الذي هو شرط تعلق القدرة الا في الممكن لان الواجب راجع الوجود والممتنع
راجع لعدم اعني انه ان شاء ان يفعله يفعل لكن المشيئة ممتنعة اي ليس من شأن القادر
ان يشاء والغلاصة يذكرون القدرة بمعنى صحة الاجداد والتركيب دليل انهم فسر واحة
الباري تعالى بمعنى يصح ان يعلم ويقدر لا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان
القدرة بهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين والقدرة سواء كانت على تحصيل الفعل
كما هو اختيار صاحب التبصرة او شرط تحصيل الفعل كما هو اختيار عامة المشايخ
تتعلق بالمعوم ليصير موجودا دون الوجود لاستحالة ايجاد الموجود والمحال
لا يدخل تحت القدرة فلا يجوز ان يوصف الله بالقدرة على الظلم والكذب وعند المعتزلة
يقدر ولا يفعل وفيه جمع بين صفتي الظلم والعدل والواجب ما يستحيل عدمه قال
بعضهم القدرة هي اظهار الشيء من غير سبب ظاهر وتستعمل تارة بمعنى الصفة
القديمة وتارة بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقد رنا نعم القادرون بالتخفيف
والتشديد وكذا قدرنا انها لمن الغابرين فالقدرة بالمعنى الاول لا يوصف بضعها
وبالمعنى الثاني يوصف بها وبضعها والقدرة التي يصير الفعل بها متحقق الوجود
هي تقارن الفعل عند اهل السنة والاشاعة خلافا للمعتزلة لانها عرض
لا يبق زمانين فلو كانت سابقة لوجد الفعل حال عدم القدرة وانه محال وفيه نظر
لانه على تقدير تسليم عدم بقاء مثل هذه الاعراض لا يلزم من التحقق قبل الفعل كون
الفعل بدون القدرة لجواز ان يبقى نوع ذلك العرض بتجدد الامثال والقدرة الممكنة

هي ادنى قوة يتمكن بها المأمور من اداء ما لزمه بدنيا او ماليا وهذا النوع شرط
لكل حكم والقدرة المبسرة هي ما يوجب اليسر على المؤدى فهي رتبة على الممكنة
بدرجة في القوة اذ بها يثبت الامكان ووفق بين القدرتين في الحكم وهو ان
الممكنة شرط محض حيث يتوقف اصل التكليف عليها فلا يشترط دوامها بقاء
الواجب واما المبسرة فليست شرطا محضا حتى لم يتوقف التكليف عليها ولا انها مغيرة
لصفة الواجب من مجرد الامكان الى صفة اليسر على معنى انه كان جائزا من الله تعالى
ان يوجب على عباده بدون هذه القدرة فكان اشتراط القدرة المبسرة ليسر الامر
لعباده اطفا منه وفضلا بخلاف الممكنة اذ لا يجوز ان تكليف الا بها فلا يكون اشتراطها
لليسر بل للتمكن والمنقول عن ابي حنيفة رحمه الله ان القدرة مقارنة للفعل ومع ذلك
تصلح للضدين فالفاعل اذا فعل انما فعل بالقدرة التي خلق الله مقارنة للفعل لاسبقية
عليه واما اذا لم يفعل فلا نقول ان الله لم يخلق القدرة الحقيقية بل يمكن انه خلقها ومع
ذلك لم يفعل العبد والتوسط بين الجبر والقدر مبني على ان القدرة تصلح للضدين فان
الآلات والادوات المعدة لتعميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان يصلح
للصدق والكذب وغير ذلك كاليدين تصلح اقتل الكفار واسفك دماء المسلمين فكذلك حقيقة
القدرة التي يحصل بها العمل مثلا السجدة للصائم معصية والله تعالى طاعة والاختلاف
بينهما من حيث الاضافة الى الامر والنهي وقصد الفاعل واما السجدة فلا تفاوت
في ذاتها وكذا حركة اللسان لا تفاوت بين الصدق والكذب والقدرة انما صارت
شرطا او علة للفعل من حيث ذاته لا من حيث النسبة الى الامر والنهي والقصد فصح
ان القدرة الواحدة تصلح للضدين لانها اذا صرفت الى الطاعة سميت توفيقا واذا
صرفت الى المعصية سميت خذلا واذ لا يوجب اختلافا في ذاتها والاشعري
لما قال بالقدرة مع الفعل لا يمكن يجب بها الاثر وانها لا تصلح للضدين وقع في الجبر
والمعتزلة لما قالوا بالقدرة السابقة ثم ما بعدها مفوض الى العبد وقعود في التفويض
فان الله سبحانه قد اذن بوجود الاثر وهو الهيئة الحاصلة بالمصدر بالقدرة المقارنة واختيار
العبد ولا يرد ان الاختيار لما كان بتقدير الله يلزم الجبر لان تقدير الاختيار اختيارا
لا يوجب الجبر لان تقدير الشيء لا يوجب ضده واستحالة دخول مقدور واحد تحت
قدرتين اذا كانت لكل واحد منهما قدرة الخلق والاكتساب فاما اذا كانت
لا حدهما قدرة الاختراع والاختراع قدرة الاكتساب فجايز واعلم ان محال
قدرة العبد هو عزمه المعمم عقيب خلق الداعية والميل والاختيار وبه زاي بطل
احتجاج كثير من الفساق بالقضاء والقدر انفسهم اذ ليس القضاء والقدر مما يسلب
قدرة العزم عند خلق الاختيار فيكون جبر اليصح الاحتجاج قال بعض الحقوقيين
يلزم على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الاستطاعة مع الفعل لا قبله ان تكون القدرة على

الايان حال حصول الايمان والامر بالايمان حال عدم القدرة ولا معنى لتكليف
 ما لا يطاق الا ذلك وما يدل على جواز هوان الله تعالى كلف بالالم بالايمان ومن
 الايمان تصديق الله في كل ما اخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار اولهيب
 مكلفا بان يؤمن بانه لا يؤمن وهذا تكليف بالجمع بين النقيضين والجواب ان التكليف
 لم يكن الا تصديق الرسول وانه يمكن في نفسه متصور وقوعه وعلمه تعالى بعدم
 تصديق البعض واخباره لرسوله لا يخرج الممكن عن الامكان ولان التكليف بجميع
 ما انزل كان مقدما على الاخبار بعدم ايمان ابي لهب فلما انزل انه لا يؤمن ارتفع
 التكليف بالايمان بجميع ما انزل فلم يلزم الجمع بين النقيضين والحاصل ان علم الله
 واخباره بوجود شيء او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث تنسب به قدرة
 الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة
 الحاصل اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل
 الصادر عن فاعله بالاختيار ففعله باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب
 المتبوع ايجابا يؤول الى القسر والالقاء بل يقع التابع على حسب وقوع المتبوع
 والقادر هو الذي يصح منه ان يفعل تارة وان لا يفعل اخرى واما الذي ان شاء فعل
 وان شاء لم يفعل فهو المختار ولا يلزمه ان يكون قادرا لجواز ان تكون مشيئة الفعل
 لازمة لذاته وصحة القضية الشرطية لا تقتضي وجود المقدم قال في الملل والنحل
 المؤثر اما ان يؤثر مع جواز ان لا يؤثر وهو القادر او يؤثر لامع جواز ان لا يؤثر وهو
 الموجب فدل ان كل مؤثر اما قادر واما موجب فعندهذا قالوا القادر هو الذي يصح
 ان يؤثر تارة وان لا يؤثر اخرى بحسب الدواعي المختلفة والقدير هو الفاعل لما يشاء
 على قدر ما تقتضيه الحكمة لازمة اعليه ولا ناقص عنه ولذلك لا يصح ان يوصف به
 الا الله والقدرة كما يوصف بها الباري بمعنى نفي العجز عنه تعالى يوصف بها العبد
 ايضا بمعنى انها هيئة بها يمكن من فعل شيء ما وقد عبر عنها باليد في قوله تعالى
 تبارك الذي بيده الملك وذلك بالنظر الى مجرد القدرة وبغير عنها باليد بالنظر
 الى كمالها وقوتها ومضى قيل للعبد قادر فهو على سبيل معنى التقيد والمقتدر يقارب
 القدير لكن قد يوصف به البشر بمعنى المتكلف المكتسب للقدرة من كليات البقاء
 (تعريف العلم وما يتعلق به على اختلاف المذاهب فيه) العلم قيل هو ضروري مستغن
 عن التحديد من حيث ان كل احد يعرف وجود نفسه ضرورة وهو اختيار الامام
 الرازي وقيل هو نظري ولكن لم يقتصر الى التحديد وقيل نظري يقتصر الى تحديد وهو
 اختيار امام الحرمين والغزالي ثم اختلفوا في تعريفه فعرفه الاشعرى بانه ما يوجب
 كون من قام به عالما قال البردعي وهذا يتناول الظن والتقليد والجهل المركب والشك
 والوهم قال المصنف في شرح المقاصد بانه صفة ينجلي بها المذكور لمن قامت هي به

اي يتضح ويظهر ما يظهر ويمكن ان يعرف عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك
 الحواس والعقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية وهذا الحد
 منقول عن امام الهندي ابي منصور المازني وعدل عن الشيء الى المذموم وليم
 الموجود والمعدوم فيرد عليه ان كم من معلوم يحصل بالعكس ولا يحتاج الى الذكر
 فلا يكون جامعاً والقاضي ابو علي والباقلاني بانه معرفة المعلوم على ما هو به وبعض
 المعتزلة بانه اعتقاد الشيء على ما هو به ويشمل التقليد المطابق وابن فورك بانه ما يصح
 ممن قام به اتقان الفعل والامام الرازي بعد تنزله عن كونه ضروريا بانه اعتقاد جازم
 مطابق لموجبه والحكمة بانه حصول صورة الشيء في العقل والاولى عند العقل ايشمل
 العلم بالجزئيات المادية عند من يقول بارتسام صورها في القوى والآلات دون
 النفس وهذا بناء على انه من مقولة الاضافة وبعضهم بانه قبول النفس الصورة
 الحاصلة من الشيء عند العقل بناء على انه من مقولة الانفعال وبعضهم بانه الصورة
 الحاصلة من الشيء عند الفعل بناء على انه من مقولة الكيف قيل هذا هو المذهب
 المنصور لان المتبادر من صورة الشيء الصورة المطابقة اي الموافقة للواقع لان
 الصورة توصف بالمطابقة كالمعلم فلا يشمل الجهليات المركبة والاضافة والانفعال
 لا يوصفان بالمطابقة لا متناع وجودهما في الخارج وبعض الاصوليين بانه صفة
 توجب تمييزا بين المعاني لا يمتثل النقيض وهذا وان كان شاملا للتصديقات اليقينية
 والتصورات بناء على انها لا تتناقض لها لكنه لا يشمل ادراك الحواس وغير اليقينية
 من التصديقات فلا يكون جامعاً وقال ابن الحاجب اوضح الحد ووصفة توجب
 تمييزا لا يمتثل النقيض وهذا ايضا كالمقدم فانه وان شمل ادراك الحواس بناء على عدم
 التقيد بالمعاني لكنه لا يشمل غير اليقينية وبعض الكلاميين بانه الادراكات وهي
 ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق وباطنة
 كالتعقل والتوهم والتخيل فيكون كل من الاحساس والتخيل والتعقل والتوهم
 علما فالاحساس ادراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة والواحق المادية التي تلحق
 الشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي من الحكم والكيف والابن الى غير ذلك مع
 حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض
 الغريبة والواحق المادية ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم
 ادراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحموس والتعقل ادراكه مجردا عن الفواشي الغريبة
 والواحق المادية التي لا تلزم ماهيته لزوما ناشئا عن الماهية والادراكات تمثل حقيقة
 الشيء عند المدرك يشاهد ما به يدرك كذا ذكره الشيخ في الاشارات وهذا تعريف
 للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتعاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق
 في تعريف المشتق منه ههنا التعريف بالاخني لان تعيين مدلول الادراك يكون بام

مختص به غير شامل لساير الصفات النفسانية وهو مثل الحقيقة على وجه المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخر وهو ينقسم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته يدرك كما في علم النفس بالكليات والى ادراك بالآلة كما في علمها بالخصوصيات وللتنبية على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فيايدرك به هو الذات المدرك فيشاهدها الذات فان كان يدرك بالآلة فيايدرك به هو آلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخر وكذا ما قيل انه يلزم ان تكون الآلة هي المدرك ايضا فان قيل الحضور عندما به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت اليه النفس لا يكون مدركا جيب بان الادراك ليس حضورا لشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك الحضور عن الآلة بان كان ما به يدرك الآلة بان يكون حاضرا مرتين احدها مع المدرك والاخرى عند آله فالتفكير هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقة متخلية عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك واشيى المدرك اما نفس المدرك كعلمنا بذاتنا او غيره وهو اما غير خارج عنه كعلمنا بوجودنا او خارج عنه وهو اما مادي كالاجسام او غير مادي كالعقول والافوس المجردة فهذه اقسام اربعة الاولان - هما ادراكهما بمحصل نفس الحقيقة عند المدرك الاول بدون الحلول والثنائي بالحلول والاخيران لا يكون ادراكهما بمحصل نفس الحقيقة الخارجية بل بمحصل مثال الحقيقة سواء كان الادراك مستقادا من الامور الخارجية ويسمى هذا بالعلم الانفعالي وهو المستفاد من الوجود الخارجي كما توجد امراني الخارج مثل الارض والسماء ثم تصوره او الخارجية مستفاد من الادراك ويسمى هذا بالعلم الفعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي كما تصور مثل السرير مثلا ثم توجد فالعلمي ثابت قبل الكثرة والانفعالي بعدها الى العلم الفعلي كاي تنوع عليه الكثرة وهي افراد الخارجية والانفعالي كاي تنوع على الكثرة وهي افراد الخارجية التي استفيد هو منها والثالث ادراكه بمحصل صورة منتزعة من المادة مجردة عنها والرابع لم يقتصر الى انتزاع من المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله تمثل حقيقة الشيء عند المدرك متناول للجميع يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمشاله فالانصاب بنفسه يتناول الاولين ومشاله يتناول الاخيرين وقوله عنده اعم من ان يكون بالحلول فيه او في آله او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها وبالمعنى الاخير قسمه الشيخ في الاشارات الى تصور ساذج اى مجرد عن التصديق والى تصور مع التصديق ان كانا ادعانا الى ادراكا على وجه القبول والاعتقاد الجازم واحترزه عن التخييل

والشك

والشك والوهم فان كلا منهما وان كل ادراكا بالنسبة لكنها خالية عن الحكم لانها ليست على وجه الادعاء والاعتقاد بل على سبيل التخييل والتصور فهي من التصورات للنسبة التامة الخيرية المسماة بالنسبة الحكمية التي تتصور بين الموضوع والمحول ايجابية كانت كالاقتقاد بان زيد اقائم او سلبية كالاقتقاد بان زيد ليس يقائم فتصديق وادراك النسبة على الوجه المذكور هو الحكم وهو اسناد امر الى آخر ايجابا او سلبا وبعبارة اخرى هو ايقاع النسبة الحكمية وانتزاعها ويقال للايقاع ايجاب واثبات ولا انتزاع سلب ونفي والنسبة الحكمية هي ثبوت شيء لشيء كثبوت القيام لزيد في قولنا زيد قائم او ثبوت شيء مع شيء على وجه الاستصحاب كثبوت التماس مع طلوع الشمس في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مسابقة شيء لشيء على وجه الاتصال كاتصال هذا العدد بزوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا اما ان يكون هذا العدد فردا او زوجا ولذلك يسمى بالنسبة الثبوتية والايجابية وهي مفهوم تصوري والاخرى وان لم يكن ادعانا للنسبة سواء كان ادراكا كالاخر واحد كتصور الانسان او اجور متعددة فلا نسبة كتصور اطراف القضية او مع نسبة غير تامة نحو تصور غلام زيد والحيوان الناطق او تامة غير قابلة للتعليق الادعاء كالنسبة الانشائية فتصور اضرب او قابله اياه لكن لم يحصل الادعاء بها كما في التخييل والشك والوهم كما هو فتصور فالتصور ادراك الماهية من غير ان يحكم عليها بنى او ثبات والتصديق هو ان يحكم عليها باحد هما وقد اختلف العلماء فيه من وجهين الاول في شرائطه قال المتقدمون يشترط في وجود التصديق تصوران تصور الموضوع وتصور المحول والتصديق هو ادراك النسبة التامة التي بينهما وهي ربط احدهما بالآخر على وجه الادعاء والتسليم وقال المتأخرون يشترط في وجوده ثلاثة تصورات المذكوران وتصور النسبة التي بينهما والتصديق هو ادراك النسبة واقعة او ليست بواقعة قلت وهذا من تدقيقاتهم المستغنية عن صورة الشك قد تصور النسبة بدون الحكم اذ ما لم تصور النسبة لا يحصل الشك فان التشكك في النسبة الحكمية متردد بين وقوعها وبين لا وقوعها فقد حصل له ادراك النسبة قطعا ولم يحصل له الادراك المسمي بالحكم وعند ارتفاع الشك ينضم الى الادراكات الحياضلة ادراك آخر كما يشهد به الوجدان لانه يزول ادراكه ويحصل ادراك آخر بده والمصنف اختار مذهب القدماء قلته جعل متعلق الادعاء النسبة لا وقوعها لولا وقوعها والاتصال ان كان ادعانا للوقوع النسبة اولا وقوعها والثاني في ماهيته ذهب الحكماء وجهوا المحققين الى ان التصديق هو الحكم فقط وذهب الامام الرازي الى انه مجموع التصورات الثلاثة والحكم وقال ان لنا تصور اذا حكم عليه بنى او ثبات كان المجموع تصديقا وافرقي ما بينهما كابين البسيط والمركب وقد اختار

المصنف مذهب الحكماء حيث جعل التصديق نفس الاقناع والحكم دون المجموع
المركب منه ومن التصورات قيل الحق ما ذهب اليه الحكماء لان المقصود من تقسيم
العلم الى التصور والتصديق بيان ان كلا منهما موصل على حدة وطريق يختص به
الحصول المقصود والاعظم منه وهو بيان الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق وهو القواعد
المتعلقة بالقول الشارح الموصلة الى التصور والقواعد المتعلقة بالقضايا الموصلة الى
التصديق وتصورا لمحكوم عليه وتصورا لمحكوم به ونصور النسبة الحكمية تشارك
سائر التصورات في الاستحصا بالقول الشارح فلوقيل التصديق عبارة عن مجموع
التصورات الثلاثة والحكم لم يحصل المقصود وهو الامتياز في الطرق لان هذا
المجموع ليس له طريق خاص من شرح التهذيب للغامم البعد ادى واضح الحدود
عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل
سواء كانت تلك الصورة العلمية عين ماهية المعلوم كافي العلم الحضوري الانطباعي
او غيرها كافي العلم الحسولي وسواء كانت مرتسمة في ذات العالم كافي علم النفس
بالكليات او في القوى الجسمانية كافي علم النفس بالماديات وسواء كانت عين ذات
العالم كافي علم الباري تعالى فانه عين ذاته المقدسة المنكشفة بذاته على ذاته لان مدار
العلم على التجرد فهو علم وعالم ومعلوم والتغابر اعتباري وذلك ان العلم عبارة عن
الحقيقة المجردة عن الغواشي الجسمانية واذا كانت هذه الحقيقة مجردة فهو علم
واذا كانت هذه الحقيقة المجردة حاضرة لديه غير مستورة عنه فهو عالم واذا كانت
هذه الحقيقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم فالعبارة مختلفة والا فالكل
بالنسبة الى ذاته واحده اذا كانت عين ذات العالم واما اذا كانت غير ذات العالم
فكافي علم تعالى بنسبة الممكنات فانها حاضرة بذاتها عنده تعالى فعلمه بها عينها
فيمتنع ان تكون عينه سبحانه عن الاتحاد مع الممكن هذا هو العلم التفصيلي الحضوري
وله تعالى علم آخر بهما اجمالا مسمى غير مقصور على الموجودات وهو عين ذاته
عند المذاهب الذين ذهبوا الى اشاعتها فان العلم صفة تقتضي الاضافة المخصوصة التي
سموها بوجهي وابنه ابو هاشم عالمية ومذهب اصحاب المثل الافلاطونية ان العلم صفة
المعلومات القائمة بانفسها ومذهب ابن سينا ومن تابعه ان العلم صفة المعلومات
القائمة بذات الله تعالى واليه كان فهو غير ذاته وعبارة عامة متكلم في اهل الحديث
ان الله تعالى عالم بعلمه وكذلك فيما وراء ذلك من الصفات وامتنع اكثر من الاحتياج
عنه احتراز عما يوهى به من كون العلم آلة تتقاولا عالم وله علم وتلك في اورد ذلك
وابو منصور المتريدي يقول العلم بآثاره وكذا في اورد ذلك من الصفات دفعا
لونهم المتغيرة وان ذاته ذات يستحيل ان لا يكون عالما لاني الصفات كيف وقد
اثبت الصفات في جميع وصفاته واني بالذات لا لثباتها قال بعض المحققين العلم من

الموجودات الخارجية واما علم الله تعالى فهو قديم وايس بضروري ولا يمكن نسب
وانما هو من قبل النسب والاضافات ولا شك انها امور غير قائمة بانفسها مفتقرة
الى الغير فتكون ممكنة لذواتها فلا بد لها من مؤثر ولا مؤثر الا ذات الله تعالى فتكون
تلك الذات المخصوصة موصولة له بالنسب والاضافات ثم لا يمتنع في العقل ان تكون
تلك الذات موصولة لها ابتداء ولا يمتنع ايضا ان تكون تلك الصفات موصولة
لصفات اخرى حقيقية او اضافية ثم ان تلك الصفات توجب هذه النسب وعقول البشر
قاصرة عن الوصول الى هذه المضايق ثم ان علمه تعالى منزوع عن الزمان ونسبته الى جميع
الازمنة على التسوية فجميع الازمنة من الازل الى الابد بالقياس اليه تعالى كما تنداد
واحد متصل بالنسبة الى من هو خارج عنه فلا يخفى على الله ما يصح ان يعلم كليا كان
او جزئيا لان نسبة المقتضى لعلمه الى الكل واحد فهو ما حدثت الخلقات لم يحدث له
علم آخر به ابل حصلت مكتسوفة له بالعلم الازلي فالعلم بان سيكون الشيء هو نفس العلم
بكونه في وقت الكون من غير تجديد ولا كثرة وانما المتجدد هو نفس التعلق والمتعلق به
وذلك مما لا يوجب تجديد التعلق بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع وفرض
استمراره الى ذلك الوقت فلا يلزم كون صفة العلم في الازل من غير تعلق حتى يكون عالما
بالقوة فيغضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل وبديهية العقل تقتضي بان ابداع
هذه المبدعات وابداع هذه الحكم والخواص يمتنع الا من عالم بالممكنات والممكنات
والموجودات قبل وجودها جميعا وفراى اجبالا وتفصيلا بانها ستكون كذا وقت
كذا يقصد ما يشاؤه في وقت شاء فيه وبعد وجودها ايضا يجعلها مطابقة
لما يشاؤه فالعلم الذي بالحوادث الفلاني في الوقت الفلاني كما هو قبل حدوث الحادث
كم وحال حدوثه وبعد حدوثه غير متغير وانما جاء الماضي والاستقبال من ضرورة كون
الحادث زمانيا وكل زمان محض في زمانين سابق ولاحق فاذا نسبت العلم الازلي الى
الزمان السابق قلت قد علم الله واذا نسبت به الى الزمان اللاحق قلت سيعلم الله
واذا نسبت به الى الزمان الحالي قلت يعلم الله فجميع هذه التغيرات تبعت من اعتبار انك
وعلم الله واحد لانه ملازم لوجوده الاول وفعليه ملازم لعلمه اما بالنسبة اليه فعلى
سبيل الاتحاد واما بالنسبة الى الموجودات فعلى سبيل الاعتبار فلا يستدل بتغيرها
على تغيره وبعد مسا على عدمه ولا مانع من ان يكون العلم في نفسه واحدا ومتعلقاته
مختلفة ومتغيرة وهو متعلق بكل واحد منها على نحو تعلق الشمس بما قابليها واستضاءها
وكذا على نحو ما يقوله الناصب في العقل الفعال لانه وسبقا فانه متصور ان كانت متعلقة
متغيرة ومتغيرة ثم ان علمه تعالى في الازل بالعلم لوم العين الحادثة تابع لما هيته بمعنى
ان خصوصية العلم وامتيازها عن سائر العلوم انما هو باعتبار انه علم بهذه الماهية
واما وجود الماهية وعلتها في الازل فتابعة لعلمه الازلي بها التتابع لما هيته

يعني ان الله تعالى لما علمها في الازل على هذه الخصوصية لكونها في نفسها على هذه
الخصوصية لم ان تصحق وتوجد فيما لا يزال على هذه الخصوصية فلا جبر ولا بطلان
لتعاضد التكليف وامانة الله تعالى فانها مشيئة ووقوع الكائنات تابع لها
فمن قال ان علمه تعالى يجب ان يكون فعليا اي غير مستفاد من خارج كما هو عند
المتكلمين لا يقول ان العلم تابع للوقوع ومن قال بالتبعية قال بانقسام علمه تعالى الى
الفعل والانفعال والمقدم على الارادة هو الفعل وعلى الوقوع هو الانفعال ولا يعني
بالتبعية للمعلوم المتأخر عن الشيء زمانا او ذاتا بل المراد كونه فرعاً في المطابقة والقول
بان علمه تعالى حضوري بمعنى وجود المعلوم في الخارج بشكل بالمتنوعات مع ان علمه
شامل بالمتنوعات والمعدومات الممكنة الا ان يقال لها وجود في المبادئ العالية
وقد اشتهر عن الفلاسفة القول بان الله تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي
بل انما يعلمها بوجه كلي مختصر في الخارج وحاصل مذهبهم ان الله يعلم الاشياء كلها
بنحو التعلق لا بطريق التحصيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعاً من وقوع الشك ولا يلزم
من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوماً له تعالى بل ما تدركه على وجه الاحساس
والتحصيل هو يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك لا في المذرك فان
التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم واما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم
وهذا الاستقصاء لا كقار وتغل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل
بوجه جزئي يتغير واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتعقل على وجه كلي لا يتغير
الى ههنا من تعريفات ابي البقاء الكوفي في مادة العلم (الحديث الثامن عشر) ثبت
في الصحيح عن ام حبيبة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم معها وهي
تدعو وتقول اللهم استعني برؤي رسول الله وبانجي معاوية وبلي الى سليمان فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم سأت الله في ارزاق مقسومة وآجال مضروبة
لا يعمل شيء منها قبل محله ولا يؤخر شيء منها بعد محله فلو سألت الله ان يغير من
عذاب في القبر وعذاب في النار (كشف سره وايضاح معناه) هذا الحديث مشكل
فانه قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل شيء بقضاء وقدر حتى العز والكيس
ولم يختلف من علماء الاسلام احد في ان حكم القضاء والقدر شامل كل شيء ومنسحب
على جميع الموجودات ولو ازيل منها من الصفات والافعال والاحوال وغير ذلك فالفرق
اذا بين ما انتهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدعاء فيه وبين ما حرض عليه من طلب
الاجابة من عذاب النار وعذاب القبر فاعلم ان المقدرات على ضربين يختص
بالكليات وضرب يختص بالجزئيات التفصيلية فالكليات المختصة بالانسان قد اخبر
النبي صلى الله عليه وسلم انها محصورة في اربعة اشياء وهي العمر والزرق والاجل

والشقاوة والسعادة فقال في الحديث المتضمن خلقه الخين انه ياتي المثلث في الشهر
الرابع فينفخ فيه الروح ويقول يا رب انك اكرم اني اثنى ام سعيد ما رزقه ما امله
فالخلق على المثلث يكتب وقال ايضا فرغ من الخلق والزرق والاجل وشق
اوسعيد وقال سبحانه في الجزئيات سنفزع لكم اية الثقلان فافهم واما اللوازم
الجزئية التفصيلية فانها لما تكدر تفحص لم يمكن تعيين ذكرها وايضا ظهور
بعضها وحصوله للانسان قد يتوقف على اسباب وشروط ربما كان الدعاء والكسب
والسعي والتعمل من جملة ما يعني انه لم يقدر حصوله بدون ذلك الشرط او الشروط
بمخلاف تلك الاربعة الاولى فانه ليس للانسان وغيره من المتعملين في ذلك قصد
ولا تعمل ولا سعي بل ذلك نتيجة قضاء الله وقدره وبموجب علمه السابق الثابت بالحكم
ازلا وبداية مقتضى تعاقبه بالمعلوم فهذا هو الفرق بين ما انتهى عنه صلى الله عليه وسلم
من الدعاء فيه وبين ما حرض عليه فتدبر هذه النكتة فقد ادرجت لك فيها علوما
واسراراً جمة ان انتهت لها عرفت جملة من اسرار الاوامر والنواهي والنصائح
والترغيبات والترهيبات والتحريضات وغير ذلك والله يقول الحق ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم من شرح حديث الاربعة لصدر الدين القنوي قدس سره
(المفهوم) هو الصورة الذهنية سواء وضع بازائها الالفاظ او لا كما ان المعنى هي الصورة
الذهنية من حيث وضع بازائها الالفاظ وقيل هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
والمفهوم الكلي هو امر واحد بنفسه متكرر بحسب ما صدق عليه فقد اجتمع فيه
الوحدة والكثرة من جهتين ويسمى واحداً نوعياً ان كان نوعاً جزئياً كالاتسان
وجنسياً وفصلياً على قياس التوحي وافراده كثيرة من حيث ذاتها واما واحدة من حيث
جزئيات المفهوم الواحد في نفسه ويسمى واحداً بالنوع او بالجنس او بالفضل
والمفهوم عند بعض اصحاب الشافعي قسماً من مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب
ومفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقاً للخطوط في الحكم ويسمى
خفي الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي يبينه دلالة النص كالحزاء بما فوق
المشغال في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وهو تبيينه بالادنى على انه
في غيره ادنى ودلالة الى وحى وامثالهما على مخالفة حكمهم مدخولها لما قبلها
فبطريق الاشارة لا بطريق المفهوم والمفهوم انما يعتبر حيث لا يظهر للتخصيص وجه
سوى اختصاص الحكم وقد ظهر في آية الحر بالحر وجه للتخصيص سوى الحكم
فانما تزلت بعد ما تحاكم بنوا النصير وينوافر بطة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيما كان بينهم قبل ان جاء الاسلام من ان يقتل الحر من بني قريظة بالعبد من بني
النضير والرجل منهم بالمرأة منهم وحران منهم بجز منهم فتزلت فامرهم النبي صلى الله
عليه وسلم بان يساوا فلا دلالة فيها على ان يقتل الحر بالعبد والذكر بالانثى

كما دلالة على عكسه بل هي منسوخة بقوله تعالى أن النفس بالنفس وقوله عليه السلام المسامحة تسكن دماؤهم ولا عبرة للمتخاصمين في النفوس والامتناع جمع بقرينة يقتل بالاجماع ولا مفهوم للخارج يخرج الغالب كما قال ابن الحاجب في قوله تعالى ولا تذكروا قبيحتكم على البغاة أن أردن تحصينا أنه خرج مخرج الغالب فإن الاكراه غالباً إنما يكون عند زيادة التحصين قال ابن السكال المفهوم معتبر في الروايات والقيود والخلاف في التوضيح وقد انكر الإحسانية المفاهيم المخالفة للمنطوقاتها كلها فلم يخرج شيء منها في كلام الشارع فقط نقله ابن المدام في تحريره وما ينبغي أن يعلم في هذا المقام أن المراد بمفهوم معتبراً بعد كلام الله وكلام رسوله سواء كان في الروايات أو غيرها ولو كان من أدلة الشرع كأقوال العصاة والظاهر أن الخفية النافذة للمفهوم في الكتاب والسنة إنما هو إلى الاعتبار في الروايات لوجه وجبه وفي بعض المعتبرات لعل قول العلماء أن التخصيص بالذكر في الروايات يوجب في الحكم عما عند المذكور من هذا القبيل حيث يعلم أنه لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة إذ الكلام فيما لم يذكر فائدة أخرى بخلاف كلام النبي فإنه أوفى جوامع الكلم فلهذا قصد فائدة لم يذكرها الاثرى أن الخلاف استفاد منه أحكاماً وفوقاً لم يبلغ إليها السلف بخلاف أمر الرواية فإنه لا يقع التفاوت فيه وذكر بعضهم أن مفهوم المخالفة كمفهوم الموافقة معتبر في الروايات بلا خلاف وفي الزاهدي أنه غير معتبر وقال ابن السكال العمل بمفهوم المخالفة معتبر في عبارات الكتب باتفاق منا ومن الشافعية كما تقرر في موضعه والحق أن دلالة ذكر الشيء على نفي ما عداه في العقوبات ليس بأمر مطرد بل له مقام يقتضيه بشكل بيانه وضبطه لكنه يعرف أصحاب الأذهان السليمة ثم المفهوم عند القائلين بجحته ساقط في معارضة المنطوق لأنه منسوخ نص عليه كثير من الثقات ومنهم العلامة الشافعي حيث قال في التلويح لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني يعارضه القياس من كليات أبي البقاء الكوفي رحمه الله تعالى ورضي عنه (إشارة النص) ما عرف بنفس الكلام لكن نوع تأمل وضرب تفكير غير أنه لا يكون من اداب الانزال نظيره في الحسيات أن من نظر إلى شيء يقابله فراه ورأى غيره مع اطراف عينه فابقبته فهو مقصود بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو من في لكن بطريق الإشارة تبعاً للمقصود والاستدلال بإشارة النص إثبات الحكم بالنظم غير المسوق له كما أن الاستدلال بدلالة النص إثبات الحكم بالنظم المسوق له وبعبارة النص إثبات الحكم بالمفهوم اللغوي غير النظم باقتضاء النص إثبات الحكم بالمفهوم الشرعي غير النظم ودلالة النظم وإشارته بالنسبة إلى عبارة النص من قبيل سوق الكلام لغرض على وجه يتضمن جواباً عن شيء أو فائدة أخرى وقال بعضهم المعنى الذي أريد باللفظ

أن كان نفس الموضوع له أجزؤه أو لازمه غير المتقدم عليه بمعنى عبارة أن سبق له وإشارة أن لم يسبق له وأن كان لازمه المتقدم فاقترضاء وان لم يكن شيء من ذلك فإن فهم منه معنى يعلم اللغوي أن الحكم في المنطوق لأجله فدلالة والافلا دلالة لغة وإشارة تقوم مقام العبارة إذا كانت معهودة وذلك في الأخرى دون معتقل اللسان حتى لو امتد ذلك وصارت له إشارة معهودة كان بمنزلة الأخرى انتهى من كليات أبي البقاء الكوفي رحمه الله (نشر الطوالع) بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد وأما التفتيش في خبر الكلام جدم من خلق الأنام ثم الصلاة على نبيه وآله العظام وبعد فاعلم أن العلم المتجلى بالكلام علم يقدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبهة عنها والمراد بالعقائد ما يقصده بنفس الاعتقاد دون العمل فإن الأحكام مأخوذة من الشرع فسمان أحدهما ما يقصده بنفس اعتقاده كقولنا الله عالم قادر سميع ونسعى هذه الأحكام اعتقادية وأصلية وعقائدية وقد دون علم الكلام لمخاطبة الأخرى ما يقصده بالعمل كقولنا التوراة واجب وإن كلمة فريضة ونسعى هذه الأحكام علمية وفريضة وأحكاماً ظاهرة وقد دون علم الفقه لها وموضوعه على ما قبل ذات الله تعالى لأنه يبحث فيه عن أعراضه الذاتية أعني عن صفاته وعن أفعاله في الدنيا كأحداث العالم وفي الآخرة كالنشر وعن أحكام أفعاله فيها كوجوب نصب الإمام عليه تعالى وعدم وجوبه ووجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم وجوبهما وأما غيره الترتيب من التقليد إلى الإيقان وأما إذا استرشدين والزام المعاندين أقول فالتعريف المذكور للكلام تعريف بالغاية وعرفه المحقق الشريف في تعريفاته بموضوعه حيث قال الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام قوله على قانون الإسلام احترام عن الهيئات الفلاسفة فأنه على قانون عقواهم وافق الإسلام وأخالفه كما في شرح المواقف وعلل البحث عن صفاته تعالى وأحوال الممكنات من قبيل البحث عن أحوال الأعراض موضوع العلم لأن موضوعات مسائل العلم قد تكون موضوع العلم وقد تكون أعراض موضوعه هذا إذا كان البحث عن الممكنات من حيث استنادها إليه تعالى لا ندرجها في البحث عن الأعراض وأما على ما قبل من أنه يبحث في الكلام عن أحوال الممكنات لا من حيث الاستناد كقولهم الأعراض لا تنقل في التعريف أشكال ويمكن تخصيص الأحوال بالحسية المذكورة ويكون البحث عن أحوالها لا من تلك الحسية استطراداً كما في شرح المقاصد ثم أعلم أنه لما كان المقصود الأعظم من تأليف الطوالع إثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية من مقدمات مأخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة في مباحث مطلق بالنشر الكتاب الأول في الممكنات الكتاب الثاني في الإلهيات

الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها فربيت هذا الكتاب على وفق ترتيب الطوالح
فالقدمية في مباحث تتعلق بالنظريات اربعة فصول (الفصل الاول) في مبادئ
النظر وهي مباحث التصور والتصديق اعلم ان العلم ان كان حكما اى ادراكا لان
الشيء واقعة او ليست واقعة فهو تصديق والا فهو تصور ثم ان كل واحد منهما
ينقسم الى بدى وهو ما لا يتوقف حصوله على تصور وفكر كتصور الوجود والعدم
والحكم بان الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والى كسبي وهو ما يحتاج الى
النظر والفكر كتصور الملك والجن والحكم بان العالم حادث فيكتب الكسبيات
من البدئيات بطريق النظر والنظر ترتيب امور معلومة على وجه يؤدي الى استعمال
ما ليس معلوم وتلك الامور المرببة ان كانت موصلة الى تصور مجهول تسمى معروفة
وقولنا اشارنا وان كانت موصلة الى تصديق مجهول تسمى دليلا ووجه اقول يشعر
قول المصنف وذلك الامور المرببة الى آخر ما ان التصور لا يكسب من التصديق
وهكذا العكس تدبر (الفصل الثاني) في الاقوال الشارحة وفيه ثلاثة مباحث
البحث الاول في شرائط المعرفة معرفة الشيء ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشيء
فيه يكون العلم بالمعرفة سابقا على العلم بالمعرفة فلا يعرف الشيء بالمعنى له
في الجلاء والظلماء وفسره شارح الشريعة بقوله ان يكون العلم باحد هاتين العلم بالآخر
والجهل باحد هاتين مع الجهل بالآخر كتعريف الحركة بما ليس بـكون فانها
اي الحركة والسكون في مرتبة واحدة فنعرف الحركة عرف السكون وبالعكس
وايضاً لا يعرف الشيء بما هو اخفى منه لا تتفاسق العلم بالمعرفة سواء توقف الاخفى
على المعروف فيكون القساذ فيه من جهتين الظلماء والدور اول يتوقف واذا توقف
عليه فاما بمرتبة واحدة ويسمى دورا صريحا ودورا ظاهرا كتعريف الشمس بانه
كوكب نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس ولا يخفى ان معرفة
الكوكب النهاري اخفى من معرفة الشمس واما بمراتب ويسمى دورا مضمر او دورا
خفيا كتعريف الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه ينقسم عتبا ويثنى ثم تعريف
المتساويين بالتبيين الذين لا يفضل احدهما على الاخر ثم تعريف الشئين الاثنين
ولا يخفى ان معرفة الزوج الاول اخفى من معرفة الاثنين واما التعريف بالاخفى الذي
لم يتوقف على المعروف فكما يقال النار كمن شبيه بالنفس اى في اللطافة والنفس اخفى
من النار لكن لم يتوقف معرفتها على معرفة النار وايضا لا يعرف الشيء بنفسه اى
ببرادته لا تتفاسق العلم بالمعرفة سواء لم يؤخذ مع المراد في شيء آخر كقولهم
الحركة نقله او اخذ كقولهم الانسان حيوان بشرفان البشر عن الانسان وقد اخذ
معه الحيوان ويجب ان يقدم الاعم في التعريفات لشهرته وظهوره وان يجتنب
عن استعمال الفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة باقيا من الى السامع

وعن استعمال الفاظ مجازية الاعم قرينة دالة على تعيين المراد واما القرينة المانعة عن
ارادة الحقيقة فواجبة في المجاز في اى موضع كان كذا في شرح الشريعة للفتاوى
ويجب ان يجتنب عن التكرار سواء كان المتكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة
مجتمعة من ابعادها والمجموعة من ابعادها نفس الكثرة او كان المتكرر بعض اجزاء
الحد مثل ان يقال الانسان حيوان جسمانى ناطق فان الحيوان يؤخذ في حده الجسم
حين يقال انه جسم ذو نفس حواس متحركة بالارادة فقد تكرر الجسم الذى هو
بعض اجزاء الحيوان اللهم الا اذا دعت الى التكرار ضرورة او حاجة اما التكرار
بحسب الضرورة فهو التكرار الذى لم يقع لم يكن التعريف صحيحا مثل التكرار الذى
يقع في تعريف كل من المتضامين وهما اللذان يكونان معا في التعقل والوجود مثل
الابوة والبنوة فيقال في تعريف الاب حيوان يتولد من نطقته شخص آخر من
نوعه من حيث يتولد الخ فلولم يكرر بعض الاجزاء بالحيثية لصدق التعريف على
بعض الابن لان الابن قد يكون كذلك واما اذا كرر لم يصدق على الابن فان بعض الابن
وان كان كذلك لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل من حيث تولده من نطفة
شخص آخر من نوعه ونفس عليه تعريف الابن واما التكرار بحسب الحاجة فهو
التكرار الذى لم يقع يكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا كما في قولهم
في تعريف الانثى الاطلس هوائى ذو تقعر لا يكون ذلك التقعر الا في الانثى
فصار الانثى والتقعر مكررا فانه يجوز ان يقال في تعريفه هوائى ذو تقعر مختص
بالانثى لكن ككرر الانثى فليس هوائى ولم يقل هوائى ليكون الجواب مطابقا
للسؤال لان السؤال عن الانثى الاطلس لاعن الشئ الاطلس هذا حاصل ما ذكره
الاصفهانى اقول لم يظهر منه وجه تكرار التقعر ولعل وجهه انه لم يذكر التقعر
بعد لا يكون (ربما توهم رجوع ضمير لا يكون الى الانثى) (البحث الثاني) من اقسام
المعرفة معرفة الشيء يجب ان يساويه في العموم والتخصص اى في الصدق على
معنى انه يجب ان يصدق المعرفة بالفتح على كل ما يصدق عليه المعرفة بالكسر وهو
الاطراد والمنع او بالعكس اى يجب ان يصدق المعرفة بالكسر على كل ما يصدق
عليه المعرفة بالفتح وهو الجمع والانعكاس وانما شرط المساواة المذكورة ليشمل
المعرفة بجميع افراد المعرفة ويميزه عن غيره اذا عرفت ذلك فتقول اقسام المعرفة
اربعة حد تام وهو المركب من الجنس والفصل القربين كالحوان الناطق في تعريف
الانسان وحد ناقص وهو التعريف بالفصل القريب وحده اوبه والجنس البعيد
كالناطق والجسم الناطق في تعريف الانسان ورسم تام وهو المركب من الجنس
القريب والخاصة كالحوان الضاحك في تعريف الانسان ورسم ناقص وهو التعريف
بالخاصة وحدها اوبه والجنس البعيد كالضاحك او الجسم الضاحك في تعريف

الانسان وكذا المركب من العرض العام والخاصة والمركب من العرض العام
والفصل القريب والمركب من الخاصة والفصل كالمائى الضاحك والمائى الناطق
او الضاحك الناطق في تعريف الانسان فانها رسوم ناقصة ايضا (البحث الثالث)
في بيان ما يجوز ان يعرف بشئ آخر وبيان ما يجوز ان يعرف به شئ آخر الحقائق
اما ان تكون بسيطة اى لا يكون لها جزء بان لا تلتزم من شئين او اكثر او مركبة
اى يكون لها جزء وكل واحد من البسيط والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فلهذه
اربعة اقسام فالبسيط الذى لا يتركب عنه غيره من الحقائق لا يحددها تاما ولا احدا
ناقصا لبساطته لان كلا منهما لا يكون الا ماله جزء وايضا لا يحدده غيره لعدم كونه
جزءا لغيره كالواجب تعالى والحد لا يكون الا ماله جزء والبسيط الذى يتركب عنه غيره
لا يحدده لبساطته لكن يحدده كالجوهر الذى هو جنس الجوهر من الاجسام والمركب
الذى لا يتركب عنه غيره لا يحدده لعدم كونه جزءا من ماهية الغير لكن يحدده بتركبه
كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه ماهية اخرى ضرورة
كونه نوعا سافلا والمركب الذى يتركب عنه غيره يحدده بتركبه ويحدده الغير الذى كان
ذلك المركب جزءا منه كالحيوان فانه مركب من الجسم النامي ويتركب عنه غيره
كالانسان فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او حدا ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة
تركبه من الجنس والخاصة فماهية المرسوم لها جنس وكل ماله جنس فله فصل
فتكون ماهية المرسوم مركبا من الجنس والفصل واما الرسم الناقص فيشمل البسيط
والمركب اما كونه للمركب فظاهرا واما كونه للبسيط فليجوز خلوه عن الجنس
والفصل (الفصل الثالث في الحجج) وفيه ثلاثة باحث البحث الاول في انواع الحجج وهى
جمع حجة وهو الموصل القريب الى التصديق ولفظ القريب احتراز عن الموصل البعيد
وهو اجزاء الحجج والحجة والدليل مترادفان وعرف الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم
بوجود المدلول واريد بالعلم المعلوم والعلم اللازم التصديق الشامل للظن والاعتقاد
واليقين ولعل المراد من الاعتقاد ما يعم الجهل المركب والتقليد فقط بقرينة تقابل
الظن واليقين والا فالاعتقاد يعم الجميع والدليل على ثلاثة انواع قياس واستقراء
وتخيل لان الدليل اما استدلال بحال الكلى على حال جزئية اى جزئى ذلك الكلى سواء
كان جزئيا حقيقيا او اضافيا كما يستدل بنطق الانسان على نطق جزئيه الذى
هو زيد في قولنا زيد انسان وكل انسان ناطق ينتج زيد ناطق واما استدلال بحال احد
التساويين على حال الاخر يعنى الكليين المتساويين لان الجزئيين الحقيقيين لا يكون
بينهما التساوي كما يستدل بفعل المتعجب بالقوة على ضعف مساويه الذى هو الانسان
في قولنا كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك بالقوة ينتج كل انسان
ضاحك بالقوة ويسمى هذان القسمان قياسا قال السيد الشرنوبى في حاشية

الاصغفاني اندراج جميع اقسام الاستثنائي والافتراضي المتصل والمنفصل فيما ذكره
ظاهري يعنى ان التقسيم غير حاصر واجاب عنه بعض الفضلاء بان مرجع الاستثنائي
المتصل عند وضع المقدم ان التالى امر يتحقق ملزومه وكل امر يتحقق ملزومه فهو متحقق
فيقال في رفع التالى ان المقدم امر انتفى لازمه وكنى كل امر انتفى لازمه فهو منتفى
ومرجع الاستثنائي المنفصل الحقيقي عند وضع المقدم ان التالى امر يتحقق معانده
في الصدق والكذب وكل امر يتحقق معانده في الصدق والكذب فهو منتفى وفس عليه
الموافق وان كان الدليل استدلالا بحال جزئى على حال كليه يسمى استقراء وهو اثبات
الحكم الكلى لثبوته في جزئياته اما كليا او بعضها اما الاول فيفيد اليقين كقولك العدد
اما زوج او فرد وكل زوج بعده الواحد وكل فرد بعده الواحد ينتج ان كل عدد بعده
الواحد اى يقنيه بالقائه منه مما راو مثل ذلك يسمى قياسا مقصدا واستقراء تاما واما
الثاني فلا يفيد الا الظن بل جواز ان يكون حكمه مالم يستقر على خلاف حكمه ما استقرى
كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس وغيرهما
مما يشاهد من الحيوانات كذلك مع ان التماسح بخلافه كذا في شرح المواقف ولعل
قوله لان الانسان والفرس الخ كبرى لصغرى مطوية وهى ان بعض الحيوان انسان
وفرس وغيرهما مما يشاهده ينتج ان بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل ثم نستدل على
المدعى بانه اذا كان بعض الحيوان يحرك فكه الاسفل فكل حيوان يحرك فكه الاسفل
لكن المقدم حق ينتج هذا القياس الاستثنائي بوضع المقدم ان التالى حق وهو المدعى
لكن ملازمته ظنية مبنية على قياس الغائب على الشاهد فلذلك لم يفد اليقين
بالنتيجة التى هى قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل بل افاد الظن وان كان الدليل
استدلالا بحكم جزئى على حكم جزئى آخر لا شتر كما فى وصف يسمى تمثيلا في عرف
المتكلمين وقياسا في عرف الفقهاء والمراد من الجزئيين ان يكونا تحت كلى واحد
سواء كانا جزئيين حقيقيين او اضافيين وان لم يكونا تحت كلى واحد فلا ينعدي
حكم احدهما الى الاخر مثاله ان يستدل بحرمه الخمر على حرمه النبيذ لا شتر كما
في الاسكار بان النبيذ حرام لانه كالخمر في الاسكار والخمر حرام اى للاسكار وهو
لا يفيد اليقين ايضا كما بين في المطولات والجزئى الذى نعدي منه الحكم كالخمر في مثالنا
يسمى اصلا والجزئى الذى نعدي اليه الحكم كالنبيذ يسمى فرعاً والوصف المشترك
بينهما الاسكار يسمى جامعا وهو الكلى الشامل لذين الجزئيين لان المسكر
كلى شامل للنمر والنبيذ وسبب تعدي الحكم هو الجامع وهو انما يفيد التعدي
اى انما يفيد الحكم في الفرع اذا ثبت كونه مؤثرا في الحكم في الاصل وتأثيره يعرف تارة
بالدوران واخرى بالسبب والتقسيم قال شارح الشمسية الدوران هو اقتران الشئ بغيره
وجودا وعدما كما يقال عند قولنا العالم حادث لانه كالبيت في التأليف والبيت حادث

للتأليف والحدوث دأ ترمع التأليف وجودا وعدمه اما وجودا في البيت واما عدمه ففي
الواجب تعالى لانه ليس فيه تعالى تأليف فليس فيه حدوث والدوران علامة كون
المدارعة للذات فيكون التأليف على الحدوث واما السبب والتقسيم فهو اراد اوصاف
الاصل وابطال بعض البتعين الباقي للعلية كما يقال على الحدوث في البيت اما التأليف
او الامكان والثاني باطل بالتخلف لان صفاته تعالى ممكنة وليست بمحدثة فتعين
الاول وتتمام البحث في علم اصول الفقه (المبحث الثاني في القياس واصنافه) اعلم ان
القياس قول مؤلف من اقوال متى سلمت لزوم عنها قول آخر وهو اما استثنائي واقتراني
فالاستثنائي ان كانت شرطية متصلة فاستثناء عين المقدم ينتج عين التالي واستثناء
نقيض التالي ينتج نقيض المقدم وان كانت منفصلة حقيقة ينتج استثناء عين كل جزء
نقيض الآخر وينتج استثناء نقيض كل جزء عين الآخر وان كانت مانعة الجمع
فاستثناء عين كل جزء ينتج نقيض الآخر لا غير وان كانت مانعة الخلو فاستثناء
نقيض كل جزء ينتج عين الآخر وتتمام البحث في المنطق (واما القياس الاقتراني) فهو على
اربعة اشكال لان الحد الاوسط ان كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو
الشكل الاول وان كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني وان كان موضوعا فيهما فهو
الشكل الثالث وان كان على عكس الشكل الاول اي موضوعا في الصغرى ومحمولا
في الكبرى فهو الشكل الرابع ولكل واحد من تلك ستة عشر ضرر بالحسب اقتران
الصغرى بالكبرى في الايجاب والسلب والكلية والجزئية لكن لا ينتج كلها فقد شرط
الاتساج في بعض اما الشكل الاول فشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين اربعة الاول من موجبتين كلتيني ينتج
موجبة كلية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة كلية
والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة جزئية والرابع
من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية ينتج سالبة جزئية واما الشكل الثاني
فشرط اتساجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب وكلية الكبرى وضروبه
المنتجة بحسب هذين الشرطين اربعة ايضا الاول من كلتيني والكبرى سالبة كلية
والثاني من كلتيني والصغرى سالبة كلية ينتجان سالبة كلية والثالث من صغرى
موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية والرابع من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة
كلية ينتجان سالبة جزئية واما الشكل الثالث فشرط اتساجه ايجاب الصغرى وكلية
احدى المقدمتين وضروبه المنتجة بحسب هذين الشرطين ستة الاول من موجبتين
كلتيني ينتج موجبة جزئية والثاني من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة كلية ينتج
سالبة جزئية والثالث من صغرى موجبة جزئية وكبرى موجبة كلية ينتج موجبة
جزئية والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية

والخامس

والخامس من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتج موجبة جزئية
والسادس من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ينتج سالبة جزئية والحاصل
ان الشكل الثالث لا ينتج الكلية واما الشكل الرابع فشرط اتساجه ان لا يجتمع فيه
خستان وهما السلب والجزئية لاني مقدمة ولا في مقدمتين واجتماع في مقدمتين اعم
من ان يكون من جنس واحد او من جنسين وانما خصصنا التعميم بالاجتماع
في المقدمتين لان المجتمعين في مقدمة واحدة لا يكونان الا من جنسين والاشراط
المذكور انما هو اذالم تكن الصغرى موجبة جزئية لانها اذا كانت موجبة جزئية
بحسب اجتماع المستتين بان تكون الكبرى سالبة كلية وضروبه المنتجة بحسب هذين
الشرطين خمسة الاول من موجبتين كلتيني والثاني من موجبة كلية صغرى
وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية والثالث من سالبة كلية صغرى
وموجبة كلية كبرى ينتج سالبة كلية والرابع من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية
كبرى والخامس من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتجان سالبة
جزئية والكلام المستقصى هنا في الكتب المنطقية (المبحث الثالث في مواد الحجج)
وهي القضايا التي تتألف منها الحجج والحجة اما عقلية بان تكون مأخوذة من العقل
من غير افتقار الى السماع يعني تكون كلنا مقدمة عقلية او عقلية بان يكون
السماع مدخلا فيها اعم من ان تكون كلنا مقدمة عقلية او احدهما الاول كقولنا
العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقولنا انار له المأورد له عاص
اقوله تعالى اف عصيت امرى وكل عاص يستحق النار اقوله تعالى ومن يعص الله
ويرسله فان له نازجا من هذا مثال النقل المحض واما مثال ما يكون احدى مقدمتيه
عقلية والاخرى نقلية فهو قولنا الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله صلى الله عليه
وسلم انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والامام ثلث
القسم فقال الحجج اما عقلية محضة او عقلية محضة او امر كية منها ثم اعلم ان الحجج
العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية سواء كانت ضرورية او ممكنة منها
وتسمى برهانا عند الفلاسفة ودليلا عند المتكلمين يعني تسمى دليلا بالمعنى الاخص
لان الدليل معنى آخر اعم من البرهان والامارة واما ان تكون مقدماتها نقلية
او مشهورة وتسمى خطابة عند الفلاسفة وامارة عند المتكلمين واما ان تكون
مقدماتها كاذبة شبيهة بالقطعية او بالمشهورة وتسمى مغالطة هذه مغالطة من
جهة المدة واما المغالطة من جهة الصورة فبان لا يكون القياس على هيئة
منتجة لاختلال شرائط الاشكال والمبادئ الضرورية اليقينية هي قضايا يجزم بها
العقل بمجرد تصور طرفيها وتسمى اوليات وبدعيات سواء كان تصور طرفيها
بالكسب او بالبداهة او بتصور احدهما بالكسب والاخر بالبداهة كقولنا الشكل

اعظم من الجزء او قضيا يجوز بها العقل لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصوره
الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج والوسط هو الانقسام بتساويين وتسمى
قضايا قياساتها معا وقضايا يجوز بها الحس وفسره الاصمعي في بقوله اي قضيا
يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس
مضيئة وال نار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا و غضبا وجوعا وعطشا
وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات او قضيا يجوز بها العقل والحس معا والحس
اما حس السمع وغيره والاول المتواترات والثاني ان احتاج الى كثرة المشاهدات
فهى المجربات والافهى الحدسيات فان قلت نسبة الجزم الى الحس في المشاهدات
من قبيل نسبة العقل الى الواسطة والجازم هو العقل وكذا الحس واسطة يجوز العقل
في المتواترات والمجربات والحدسيات فلم نسب المصنف الجزم في الاول الى الحس
فقط وفي الاخباريات الى العقل والحس معا قلت قال المحقق الشريف في حاشية
الاصمعي ان جعل الحاصكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والتجربات
والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاصكم فيهما هو العقل بمعاونة
الحس لان الاحساس هناك كان في حكم العقل بخلافه ههنا لا احتياج الى قياس
خفي في كل واحدة من المتواترات والتجربات والحدسيات قد خاية الحس هناك
اكثر انتهى وستعلم القياسات الخفية لهذه الثلاث ثم ان المتواترات هى ما يحكمكم
بها العقل بسبب ان يخبر عن محسوس يمكن وقوعه جمع كثير يجوز العقل باستماع
نواظهم على الكذب ولو اخبروا عما ليس من قبيل المحسوس كوجود العقول المجردة
او عما هو من قبيلها لم يكن يستعمل وقوعه كاجتماع السوداء والبياض في محل
او عن المحسوس الممكن لكن لم يجوز العقل باستماع نواظهم على الكذب فلا يفيد
اخبارهم الجزم بمضمون الخبر ولا بعد الخبر متواترا ولا بد في المتواترات من قياس
خفي وقرره بعض الافاضل بان هذا خبر جماعة لا يمكن نواظهم على الكذب وكل خبر
كذلك فهو صادق واما المجربات فهى ما يحكمكم بها العقل بسبب ان يشاهد ترتيب شئ
على غيره مرارا كثيرة بحيث يحكمكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق بملاحظة
قياس خفي وهو انه لو كان القرب المذكور اتفاقا لما كان دائما او اكثر بالكنه دائم
او اكثر كترت الاسبال على شرب السموم وبقدرتكفى المشاهدة مرة او مرتين
لانضمام قرأتين اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس اقول فانه لما شهد
ان القمر يستنير عند مقابلة الشمس ووجدت قرينة على ان ذلك النور مستفاد من
الشمس وهو اختلاف تشكيلاته النورية بسبب اختلافه من الشمس قريبا وبعدا
حكم العقل بان نور القمر مستفاد من الشمس وتسمى حدسيات ولا بد فيها من مقارنة
القياس الخفي وقرره بعض الافاضل بان تشكيلاته النورية مختلفة بحسب القرب

والبعد من الشمس وكل ما هذا شأنه فهو مستفاد من الشمس ولما كانت الحجة منقصة
بحسب المادة الى البرهان والخطابة والمغالطة وفرغنا من بيان مواد البرهان
شرعنا في مبادئ الخطابة والمغالطة اما مقدمات الخطابة فهى الظنيات وهى
مقدمات يحكمكم بها العقل مع تجويز ثبوتها تجويزا من جوعا كقولهم كل من يطوف
بالليل فهو وسارق ومنها المشهورات وهى قضايا اعترف بها الجمهور اما المصلحة عامة
تتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة مثل قولنا مواصلة
الفقر آثم جوده او بسبب حجة مثل قولنا كشف العورة عند الناس مذموم
اما مقدمات المغالطة فهى الوهميات وهى قضايا كاذبة فى امور غير محسوسة قياها
على الامور المحسوسة اذ الوهم تابع للحس لحكمه في غير المحسوس يكون كاذبا كما قيل
ان كل موجود جسم احوال في جسم وانما حكم الوهم بذلك لما رأى ان الموجود
المحسوس كذلك فقام غير المحسوس عليه وحكم بلك القضية الكلية قال
الاصمعي ان علامة كذب الوهميات مساعدة الوهم العقل في المقدمات المنقصة
نقيض حكم الوهم فاذا وصل الى العقل والوهم الى النتيجة نكض الوهم اى يرجع على
عقبيه واستبعده قال المحقق الشريف في حاشية الاصمعي انما يحكم الوهم بالخوف
من الملقى مع انه يوافق العقل في ان المبتجها وكل جناد لا يخاف منه فاذا وصل
العقل والوهم الى النتيجة نكض الوهم ولما فرغنا من الحجة العقلية شرعنا في الحجة
النقلية وهى دلائل صحيح صحيح نقله عن عريف صدق عتلا وهم الانبياء عليهم السلام
لان المعجزات تدل على صدقهم ثم ان الدليل النقلى اذ لم يواتر لا يقيد اليقين واما
اذا وافر بكم مع القرءان وبعض الاخباريات ففى افادته اليقين اختلاف فذهب المعتزلة
وجمهور الاشاعرة انه لا يقيد اليقين بل الظن اتوقف كونه يقيد اليقين على العلم
بوضع الالفاظ المذكورة عن النبي عليه السلام بازاء معان مخصوصة وعلى العلم بان
تلك المعاني مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما ثبت بنقل الناقين اللغات العربية
لثنتين مدلولات مواد الالفاظ وثقلهم النواظ تحقق مدلولات الميثاق التركيبية
وثقلهم العرف لتعرف مدلولات ميثاق المفردات واصول هذه العلوم الثلاثة ثبتت
برواية الاحاد لان مرجعهم الى اشعار العرب واعمالها واولها التي يروونها عنهم اخاد
من الثمانيات كالاصحى والخليل وسبيويه وعلى تقدير صحة الرواية يجوز الخطا على
العرب فان امر القيس قد خطى في مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية
واما فروغ هذه العلوم الثلاثة فهى تثبت بالادلة اى بالتمثيل والتشبيه وكل من
رواية الاحاد والقياس دلائل فنى فلا يحصل لنا العلم اليقضى بالوضع بل غاية الامر
الظن والثاني وهو العلم بالارادة يتوقف على العلم بعدم نقل تلك الالفاظ عن معانيها
المخصوصة التى كانت موضوعة بازائها في زمن النبي عليه الصلاة والسلام الى

فما كان آخرى الذي تقدم به النقل يكون المراد به تلك المادى الاولى لا المعانى الاخرى
التي يسمونها الآن منها وعلى العلم بعدم الاشتراك اذ مع وجوده جازان يكون المراد
معنى آخر معيار المناقشة وعلى العلم بعدم الجواز اذ على تقدير التجوز جازان يكون
المراد المعنى الجوازى لا الحقيقي الذي ساد الى اذهانتنا وعلى العلم بعدم الاضرار
اذا لو اضر في الكلام في تغيير معناه عن حاله والمراد من الاضرار الخذف وعلى العلم بعدم
التخصيص اذ على التخصيص كان المراد بعض ما تناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه
وعلى العلم بعدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الثاني
الذي ورد فيه النسخ لكن هذه الامور غير مخزونة الانتفاع بل غاية الامر الظن بالانتفاء
فلا يحصل انما العلم اليقيني بالارادة وعلى العلم بعدم المعارض العقلي الدال على تقييد
مادى عليه الدليل الثقل اذ لو جحد ذلك المعارض اقدم على الدليل الثقل بان يقول
الثقل عن معناه الى معنى آخر لا يعارضه الدليل العقلي مثاله قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس في حقه تعالى فيقول الاستواء بالاستعداد لا يجعل الجلوس على العرش كناية
عن الملك وانما اقدم المعارض العقلي على الثقل لان ترجيح النقل على العقل ابطال
للأصل بالفرع فان النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل فتوقف النقل على العقل فلو ابطالها
العقل بالنقل بطل النقل ايضا لان بطلان الأصل يقتضى بطلان الفرع لكن عدم
المعارض العقلي غير يقيني والحق ان الدلائل الثقلية قد تغييت اليقين في المسائل
الشرعية بقراءتنا مشاهدين المتقول عنها ومتواترة عنه تدل تلك القرأتين على انتفاء
الاحتمالات المذكورة واما المعارض العقلي فلا يتصور هنا اذ لا طريق للعقل
في المسائل الشرعية نعم في افادتها اليقين في المسائل العقلية نظرا لعدم القطع بعدم
المعارض العقلي والمراد من المسائل الشرعية ما يورجزم العقل بامكانها انبوتها
وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد من المسائل العقلية ما ليس كذلك الكمال مأخوذ
من شرح المواقف والاصحافي (الفصل الرابع في احكام النظر) وفيه ثلاثة مسائل
المبحث الاول ان النظر الصحيح المشتمل على شرايطه بحسب مادته وصورة تقييد العلم
بالمفطور فيه مطلقا اى سواء كان في التصورات او التصديقات وسواء كانت
التصورات والتصديقات في الالهييات او غيرها وهذا اعتماد الجمهور والحنفية اكرره
مطلقا والمهندسون اكرروه في الالهييات واما افادته الظن مطلقا فليس انما يمتنع في
علم اعتماد الكل انتهى اقول ولا يصح ان الظن انما يصور في التصديقات (فروع ثلاثة)
الفرع الاول في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم بالنتيجة وفيه ثلاثة مذاهب الاول
مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعري وهو ان النظر الصحيح بعد الذهن لقبول النتيجة
من مبدء الفياض والنتيجة تقييد عليه منه تعالى بطريق جزى العادة من غير

وجوب والثاني مذهب الفلاسفة وهو ان النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تقييد
عليه من المبدء وهو العقل الفعال عند فهم على تمثيل الوجوب اى اللزوم العقلي
والثالث مذهب المعتزلة وهو ان النظر يولد العلم بالمطلوب من الناظر ومعنى التوابع
ان يوجب وجود الشيء وجود آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح ومعنى ذلك انهم
لما ثبتوا البعض الحوادث مؤثرا غير الله قالوا الفعل الصادر منه اى من المؤثر غير الله
ان كان بلا توسط فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالباشرة كالنظر الصادر من الناظر
وان كان بواسطة فعل آخر صادر منه فهو الواقع بالتولية كالعلم بالمطلوب المتولد
من النظر الصحيح الصادر من الناظر مباشرة وفي المواقف والنظر فعل للعبد واقع
بباشرة يتولد منه فعل آخر هو العلم بالنتيجة وينشأ عن هذا مذهب المعتزلة ببيان
استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء (الفرع الثاني) زعم ابن سينا انه لا بد بعد
استحضار المقدمتين من ملاحظة اندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو انتفى التفتن
بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بعله وعلم ايضا ان كل بعله
عاقرة ثم مع العلم بهذه المقدمة الكلية رأى بعله منقطة البطن فظن انها حبل لعدم
التفتن لاندراج هذه البعله تحت قولها كل بعله عاقرة والمصنف ضوب رأى ابن سينا
بانه لو لم تلزم ملاحظة الاندراج والتفتن به لما تفاوتت الاشكال في جلاء الانتاج
وحقانه لكنها اختلفت في جلاء الانتاج وحقانه بحسب خلاصة ملاحظة الاندراج
فيه او خفاها (الفرع الثالث) المشهور ان النظر الفاسد سواء كان فاسدا ماداة او صورة
لا يستلزم الجمل اى الجزم بنتيجة كاذبة وان كان قد جعله اتفاقا قال في شرح المواقف
وهو الصواب والمختار عند الجمهور وروى قبل يستلزم مطلقا اى سواء كان فاسدا من جهة
المادة او من جهة الصورة واختاره الامام الرازي وشعره في سباده قال المصنف
والحق ان الفساد ان كان مقصورا على المادة استلزم وان كان مقصورا على الصورة
او شاملا للمادى فلا وفي شرح المواقف ان الصواب ان الفاسد من جهة المادة قد يستلزم
الجمل لا كليا لان قولنا زيد حار وكل حار جسيم فاسد من جهة المادة مع انه ينتج ان
زيد جسيم وهو ليس بجسيم بل علم (المبحث الثاني) ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله
ولا حاجة الى معلم يرشدنا الى معرفته ويدفع الشبهات عنا خلافا للاجماعية فانه
يقولون لا يمكن معرفة الله الا من قول المعلم وهو الامام المعصوم ويرغمون استحالة
خلو زمان من الازمنة عن وجوده (المبحث الثالث) في وجوب النظر في معرفة الله
تعالى قال الدواني والمراد بمعرفة الله التصديق بوجوده ووجوبه تعالى وصفاته
الكبالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة ذاته فغير واقع عند
المحققين ومنهم من قال باستنائة العقل كعبة الاسلام وامام الحرمين والصوفية
والعامة اقول مراده من التصديق اليقيني بشهادة قوله ان الاشتغال بعلم

الكلام من قبيل فرض الكفاية وبما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يليج به صدره
وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا علم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة
الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا الذين يتلقون الكتاب والسنة الى ان معرفة
الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق ومرادهم من الاعتقاد ما يعم
التقليد وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة ثم اختلفوا في كونها
فرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو الرياضة ونصفية الباطن وهذا مذهب
المصوفة واصحاب الطريقة وفرقة قالوا طريق معرفة الله تعالى انما هو النظر وهو
قول الاشاعرة والمعتزلة وهما اتفقا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر طريقها
وهو واجب ايضا ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع لقوله تعالى
اقبل انظروا ما اذاني السموات والارض ونحوه وذهب المعتزلة الى ان وجوبه بالعقل لان
شكر الله واجب عقلا وهو يتوقف على معرفة الله وهو يتوقف على النظر جميع ما ذكر
من الاضغاث في قال في شرح المواقيت قد اختلف في اول الواجب على المكلف قال اكثر
ومهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله وقيل هو النظر فيها وهذا مذهب
جمهور المعتزلة والا ستاذني احق الاقرايين وقيل هو اول جزء من النظر وقال
القاضي ابوبكر وابن فورل وامام الحرمين انه القصد الى النظر والنزاع اغلظ اذ لو اريد
اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة انفسا وان اريد اول الواجبات مطلعا
فالقصد الى النظر (الكتاب الاول في المحكات) وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في الامور
الكلية ونسبى بالامور العامة اي الشاملة لجميع الموجودات اي الواجب والجوهر
والعرض وفيه ستة فصول (الفصل الاول) في تقسيم المعلومات ذهب اهل الحق الى
ان المعدوم الممكن ليس بشئ وثابت ومتحقق في الخارج ولا واسطة بين الموجود
والمعدوم ونسبى تلك الواسطة عند من اثبت ما بالحال ولهذا قالوا ما من شأنه ان يعلم
اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا وهو المعدوم فهذا التقسيم انما ان
لا واسطة بين الموجود والمعدوم وان المعدوم ليس بشئ ومتحقق في الخارج وذهب
بعض الاشاعرة وهو القاضي ابوبكر الباقلاني وامام الحرمين في قوله الاول وبعض
المعتزلة ان المعدوم الممكن ليس بشئ ومتحقق في الخارج وان الواسطة بين الموجود
والمعدوم امر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شأنه ان يعلم اما ان لا يكون
له تحقق في الخارج اصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم او يكون له
تحقق باعتبار نفسه اي لا بتبعية الغير وهو الموجود او باعتبار غيره وهو الحال فهذا
التقسيم انما ان الواسطة حق وان المعدوم ليس بشئ ومتحقق في الخارج وعرفوا الحال
بانه صفة لوجود لا موجودة ولا معدومة فقولوه صفة يخرج الذات لانها لا تكون حالا
وقوله لوجود يخرج صفة المعدوم لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله

لا موجودة

لا موجودة يخرج الاعراض لانها متحققة باعتبار ذاتها فهي من قبيل الموجود
دون الحال وقوله ولا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها
معدومات لا احوال وذهب اكثر المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شئ ومتحقق في الخارج
ولا واسطة بين الموجود والمعدوم ولهذا قالوا ما من شأنه ان يعلم ان تحقق في نفسه اي
تقرر وعرف في الخارج فهو الشئ والثابت في الخارج المتناول للموجود والمعدوم الممكن
عندهم وان لم يتحقق في نفسه اي لم يقرر ولم يتميز في الخارج فهو المنفي والممتنع ثم الشئ
والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم الممكن فهذا
التقسيم انما ان لا واسطة بين الموجود والمعدوم المطلق الشامل للممكن والممتنع
وان المعدوم الممكن شئ وثابت في الخارج فالشئ والثابت عندهم اعم من الموجود
والمعدوم الممكن والكل من شرح المواقيت وقال الفلاسفة في تقسيم المعلومات كل
ما يصح ان يعلم ان لم يكن له تحقق ما فهم والمعدوم فان كان تحققه في خارج الذهن فهو
الموجود الخارجي وان كان في الذهن فهو الموجود الذهني ثم ان الموجود
الخارجي اما ان لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن ثم الممكن
اما ان يكون في موضوع وهو العرض والموضوع عندهم محل يقوم ما حل فيه
او لا يكون في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل اصلا كالجسم او وجد في محل
لكن لا يكون ذلك المحل موضوعا له كالصورة الحسنة في الهيولى يقولنا يقوم ما حل
فيه اخترازا عن الهيولى بالنسبة الى الصورة لان الهيولى محل للصورة لكنها غير
مقومة لها بل الصورة مقومة للمادة عندهم فالمحل اعم من الموضوع عندهم
ثم الجوهر يتقسم عندهم الى مجرد كالعقول العشرة والنفوس الفلكية والى مادي
وهو الاجسام والمتكلمون لما انصروا الوجود الذهني قالوا كل ما يصح ان يعلم
اما متحقق في الخارج او لا الثاني المعدوم والاول ان لم يكن لوجوده اول فهو القديم
وان كان فهو الحادث والحادث اما متعريف وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض او ليس
بمتعريف ولا حال فيه وهو محال عندهم وهم ينكرون العقول والنفوس المجردة اعلم
ان الوجود الذهني اثبتة الفلاسفة ونفاه المتكلمون والخلاف انما نشأ من اختلافهم
في تفسير العلم فانه لما كان عند الفلاسفة عبارة عن الصورة الحاصلة في الذهن
للمعلوم لم ينسب القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تحقق
بين العالم والمعلوم اوصفة حقيقية قائمة بذات العالم موجبة للعالمية الموجبة لهذه
النسبة انكره كذا في شرح حكمة العين (الفصل الثاني) في الوجود والعدم وفيه خمسة
مباحث (المبحث الاول) في تصور الوجود وتصور الوجود بدعي لا يحتاج الى تعريف
بل هو متصور بالبداهة لانه جزء من وجودي المتصور بداهة وجزء البديهي بدعي
فلا يجوز حجبته ان يعرف الا تعريفا عقليا وهو بيان ان هذا اللفظ وضع له هذا المعنى

وقيل هو كسبي فلا بد حينئذ من تعريفه واختار انه يدعي ثم ان الوجود بسيط وايضا
هو اعرف الاشياء (المبحث الثاني) في كون الوجود مشتركا للوجود المتصور بالبداهة
مشتركا بالاشتراك المعنوي بين جميع الموجودات يعني ان له معنى واحدا تشارك فيه
الموجودات باسمها وبطلق على جميعها بمعنى واحد على ما ذهب اليه الفلاسفة
والحققون من المتكلمين قال في حكمة العين الوجود الخارجي عبارة عن كون الشيء
في الاعميان ولا شك ان جميع الموجودات الخارجية مشتركة في هذا المعنى وقال
شارحه اذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشيء في الازدهان والوجود المطلق
هو مطلق الكون اقول لا شك ان جميع الموجودات خارجية او ذهنية مشتركة
في مطلق الكون فثبت ان للوجود معنى واحدا هو الكون تشارك فيه الموجودات
باسمها واستدلوا على الاشتراك المعنوي بان الموجود ينقسم الى الواجب والممكن
وينقسم الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك بين جميع الاقسام
فالوجود مشترك بين جميع الموجودات ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك
الوجود بينها واعتراض عليه بانه يجوز ان يكون المنقسم الى الواجب والممكن لفظ
الموجود بمعنى ان لفظ الموجود اما موضوع لهذا اولئك كاتقسام العين الى معانيه
واللازم منه ليس الا الاشتراك اللفظي وانكر الاشعري الاشتراك المعنوي وقال
لا اشتراك الا في لفظ الوجود وليس للوجود معنى يشترك فيه جميع الموجودات قال
بعض الافاضل في حاشية الاصفهاني لم يرد الشيخ بذلك انه موضوع لها باوضاع
متعددة فانه بعيد جدا بل انه موضوع بالوضع العام لكل ماهية وجعل اللفظ ملاحظة
الماهيات عند الوضع مفهوم الماهية اقول فينبغي ان يكون وضعه كوضع
الضماير على ما بين في محله (المبحث الثالث) في زيادة الوجود وعدم زيادته اعلم انه قال
سيد الحق في حاشية شرح حكمة العين ان الخلاف انما هو في الوجود الخاص
لا الوجود المطلق اذ لا نزاع في ان المطلق رآه في الواجب والممكن وانما الخلاف
في الخاص اقول لعل مراده انه لا نزاع في ان المطلق رآه عند من اثبتت وهم
الفلاسفة وجمهور المتكلمين واما من لم يثبت وهو الشيخ لانه لم يقل بالاشتراك المعنوي
فكيف يمكنه القول بزيادته فنقول الوجود الخاص فيه ثلاثة مذاهب الاول انه رآه
اي ليس بجزء الماهية ولا عينها في الواجب والممكن وهو مذهب جمهور المتكلمين
والثاني ان وجود كل شيء عين ماهيته واجبا كان او لم يكن وهو مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري والثالث ان وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات رآه
على ما هيانها وهو مذهب الفلاسفة اعلم ان الوجود اذا كان رآه على الماهيات
فسببه اما نفس الماهية ونظيره سببية متعينة الانسان لخاصيته ويسمى كل من هذين
صفات تلك الماهية ونظيره سببية متعينة الانسان لخاصيته ويسمى كل من هذين

السبب السبب المقارن واما شيء مغاير للماهية وصفاتها ويسمى السبب المبين
ونظيره سببية النار لسخونة الماء لكن سبب وجود الواجب ماهيته لاصفة اخرى له
ولا الامر المبين وسبب وجود الممكنات هو الامر المبين وهو الواجب تعالى (المبحث
الرابع) في ان المعدوم ليس بثابت قال في شرح الواقف هذه المسئلة من اسماء
المسائل الكلامية اذ يتفرع عليه الاحكام كثيرة من جعلها ان الماهيات غير مجعولة اعلم
انه لا خلاف في ان المعدوم المحال وهو المراد من المتيقن ليس بشيء وثابت وانما الخلاف
في ان المعدوم الممكن هل هو شيء في الخارج على معنى ان له تقررا في الخارج
منفكا عن الوجود فعند الاشاعرة وابي الهذيل وابي الحسين البصري من المعتزلة
ان المعدوم الممكن ليس بشيء اي ليس بثابت ومستقر في الخارج كالمعدوم الممتنع
لان الوجود عندهم نفس الماهية فرفعه رفعها ووافقهم الفلاسفة فان الماهية
الممكنة عندهم وان كان وجودها رآه على ذاتها الاتمها لا تخلو عندهم
عن الوجود الخارجي والذهني فاذا خلت عنهم لا يكون شيئا وثابتا لا في الخارج
ولا في الذهن نعم ان المعدوم في الخارج يكون شيئا في الذهن عند الفلاسفة وعند سائر
المعتزلة ان المعدوم الممكن شيء ثابت في الخارج فان الماهية عندهم غير الوجود
ومعروضة له وقد تخلو عنه مع كونها متحققة في الخارج واستدلوا على ذلك
بان المعدوم الممكن متميز وكل متميز ثابت لان التميز صفة للتميز وثبوت الصفة فرع
الموصوف ونقض بالمعدوم الممتنع فالثبوت عندهم اعم من الوجود ومقابل للممتنع
(المبحث الخامس) في الحال اتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت معناها وقال بيبوت
الحال القاضي ابو بكر مشاوبوهاشم وابي اسامه من المعتزلة واما الحريري واولا فانهم
ابتدوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال كالوجود والايقاع وجميع
المعاني المصدرية من قبيل الحال (الفصل الثالث في الماهية) وفيه ثلاثة مسائل
(المبحث الاول في نفس الماهية) قال الاصفهاني الماهية مشتقة من ماهود هي اي
الماهية ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه
ثم قال ان لكل شيء فرض جزئيا كان ذلك الشيء كزيد او كاياس سواء كان الكلي
نوعا كالانسان او جنسا كالحيوان او غيره كالفصل والخاصة والعرض العام حقيقة
وهي التي ذلك الشيء به ذلك الشيء قال الحق الشريف في شرح الواقف ان لكل شيء
كليا او جزئيا حقيقة هو بها هو هذا تفسير لفهوم حقيقة الشيء اي مطلقة والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية
تسمى ماهية انتهى ونظير من كلامه قدس سره ان الحقيقة اعم من الهوية والماهية
ثم ان الحقيقة امر مغاير لما عداها من العوارض وعوارض الماهية عند الفلاسفة
ثلاثة اقسام قسم الحق الماهية من حيث هي اي مع قطع النظر عن وجودها

الخارجي والذهني كالزوجية العارضة لماهية الاربعة فان الزوجية لازمة لماهية
الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن وقسم يلحق الماهية
باعتبار الوجود الخارجي نحو التناهي والحدوث العارضين للجسم في الخارج فان
امثال ما ذكر لا يلزم لماهية الجسم بل لوجوده الخارجي وقسم يلحق الماهية
باعتبار الوجود الذهني فهو الذاتية والعرضية والكيفية والحزنية العارضة للاشياء
الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يباينها الى ما يباين الذات والعرضية الخ
وتسمى هذه المعقولات الثانية كذا في شرح المؤلف اذا عرفت هذا فنقول ان الحقيقة
من حيث هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها بمعنى ان تلك الامور
العارضة ليست عين الماهية ولا داخله فمعنى انها ليست بمصطفة بشئ منها
اذ لا بد للماهية من اتصافها بشئ من المتناقضين سواء كان ذلك العارض لازما
كالزوجية اللازمة للماهية الاربعة او مفارفا كالكتابة للانسان وبيان تلك المغايرة
ان الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لعوارضها فالانسانية ليست بوجوده
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا كل ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي ليس شئ منها
عين الانسان ولا داخله فيها والا فلو كانت الوحدة مثلا عين الانسان اوداخله فيه
لما صدق الانسان على الكثير نعم ان الماهية لا تخلو عن واحد من العوارض فالانسان
لا يخلو عن واحد مما ذكر فالماهية اذا اخذت من حيث هي مع قطع النظر عن
ان يقارن بشئ من العوارض او لا يقارن بها تسمى ماهية مطلقة والماهية بلا شرط
شئ واذا اخذت مع الشخصيات واللواحق الخارجية تسمى مخلوطة والماهية بشرط
شئ وهو موجود في الخارج وكذا الاول وهي الماهية المطلقة موجودة في الخارج
لكونه جزءا من الماهية المخلوطة واذا اخذت الماهية بشرط العراء عن الشخصيات
واللواحق الخارجية تسمى مجردة والماهية بشرط لاشئ وذلك غير موجود
في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض الخارجية قد فرض مجردا عنها
بل انما يكون في العقل فان قلت كونه في العقل من اللواحق ايضا وقد فرض مجردا
عنها فكيف يتصور فيه الوجود في العقل قلت لم يعتبر تجريدها عن جميع اللواحق
خارجية او ذهنية بل اعتبر تجريدها عن اللواحق الخارجية فقط وكونه في العقل
انما هو من اللواحق الذهنية فالماهية المجردة والماهية المخلوطة تباينان تباين
اخصين تحت اعم وهي الماهية المطلقة وبما ذكر ظهر ضعف ما زعم افلاطون وهو
ان لكل نوع شخصا موجودا في الخارج باقيا ستمرا اولا وابداحا لكونه مجردا عن
الشخصيات واللواحق الخارجية وتسمى هذه الاشخاص بالمثل الافلاطونية
واستدل عليه بان هذا مجرد جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة في الخارج
ووجه ضعفه ان المجرد عن الشخصيات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج

كما عرفت

كما عرفت واما استدلاله بان هذا الشخص المجرد جزء مشترك بين المخلوطات ففاسد لان
المجرد يباين المخلوط كما عرفت فكيف يكون جزءا منه (المبحث الثاني في اقسام الماهية)
الماهية اما ان تكون بسيطة لا تتألف من عدة امور او مركبة تقابلها وتنهي المركبة
الى البسيطة وكل منهما تعتبر بالقصاص الى العقل تارة وبالقصاص الى الخارج اخرى
اقول حتى ان بعض الماهيات يكون بسيطا في الخارج ومركبا في العقل كالنقطة
فانما لا تنقسم في الخارج فلو فرضنا ان ماهيات العقلية عرض لا تنقسم فهي
مركبة فالاقسام اربعة بسيطة عقلية لا يلتزم في العقل من عدة امور تجمع فيه
كالجنس العالي وبسيط خارجي لا يلتزم من امور في الخارج كالمفارقان من العقول
والنفوس فانما بسيطة في الخارج وان كانت مركبة في العقل ومركب عقلي يلتزم
من امور متميزة في العقل فقط قليل مثاله هو البسيط الخارجي كالعقول والنفوس
ومركب خارجي يلتزم من اجزاء متميزة في الخارج كالبيت كذا في شرح المؤلف
بيان تقسيم الاجزاء للماهية المركبة ههنا تقسيم التقسيم الاول ان الاجزاء
ان صدق بعضها على بعض فتداخله سواء كان بينهما تباين او عموم مطلق او من وجه
كالاجسام والقصور وان لم يصدق قسما على قسما تباينا اما متشابهة في الماهية
كوحدة العشرة فان ماهية العشرة وغيرها من الاعداد مركبة من الوحدات
الموجودة فيها وماهية كل واحدة من الوحدات موافقة لماهية الاخرى واما المخالفة
في الماهية ثم المخالفة في الماهية اما متميزة عقلا لاحسا كالجنس المركب من
الهيولي والصورة فانما متميزتان في العقل دون الحس واما متميزة تباينا جوايا حسا
كاعضاء البدن التقسيم الثاني ان اجزاء الماهية المركبة اما ان تكون وجودية
باسرها بمعنى ان لا يكون في مفهومها تباين اولاد تكون كذلك والقسم الاول اما
حقيقية اي غير اضافية كما من الجسم المركب من الهيولي والصورة او اضافية نحو
الاقرب فان ماهيته مركبة من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافيتان لان القرب
انما يكون قريبا بالنسبة الى الشئ وليس القرب صفة حقيقية الا ترى انه يجتمع مع
نقيضه في شئ واحد فان الشئ الواحد يكون قريبا بالنسبة الى شئ وبعيدا بالنسبة الى
شئ آخر ولو كان صفة حقيقية لا يجتمع مع نقيضه وكذا الزيادة صفة اضافية لانه
بالنسبة الى ما زيد عليه فالاقرب ماهية اضافية او متميزة من الحقيقية والاضافية
كسر الملك فان ماهيته مركبة من الجسم المخصوص وهو قطع الخشب وحين
الاضافة الى الملك والجزء الثاني شئ اضافي واما الملك فخارج عن الماهية لان المضاف
اليه خارج عن حقيقة المضاف وان كانت الاضافة داخله فيه من حيث هو مضاف
والقسم الثاني هو ما لا تكون وجودية باسرها فاما ان يكون بعضها وجوديا وبعضها
عدميا نحو القديم فانه موجود لا اول له فقد تركب مفهومه من وجودي وعدمي

وهذا انما يكون في الماهية الاعتبارية واما الماهيات الحقيقية فلا تكون اجزاؤها
الاموجودة واما ان تكون باسمها عديمة وهو غير متصور بل لاحتمال عقل فقط
فان العدميات لا تعقل الامضاة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودي ملحوظا
هنا لقطعنا كذا في شرح المواقف وهنا فروع ثلاثة الفرع الاول ان الماهيات
الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل اولا اقول مرادهم بهذا الجعل جعل ماهية
الانسان مثلا ماهية الانسان واما ان تصافها بالوجود فموجب الجعل اتفاقا وفيه
مذاهب ثلاثة الاول انها غير مجعولة مطلقا سواء كانت بسيطة او مركبة وهذا مذهب
جمهور الفلاسفة والمعتزلة وادانهم انه لو كان كون الانسانية انسانية مثلا يجعل جاعل
لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون اثر الجعل يرتفع
بارتفاعه وسلب الشيء عن نفسه محال بديه والجواب ان الماهية عند عدم جعل
الجاعل لا تثبت في الخارج وما لم تثبت في الخارج يصح سلبه عن نفسه وانما المحال
سلب الشيء الثابت في الخارج عن نفسه ولا يرد عليهم ان ما فرض كونه مجعولا
من وجود او موضوعية الماهية بالوجود فموجب ايضا ماهية في نفسه والمقدّر ان لا شيء
من الماهيات مجعولة فلا تكون حيثئذ ماهية الممكن ولا وجودها ولا انصافها
بالوجود يجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك مما لا يقول به عاقل
لانه يجاب عنه بان المجمول هو الوجود الخاص المسمى بالهوية بمعنى الحقيقة
الجزئية لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولة عن الماهيات باسمها ارتفاع
المجموعية رأسا هذا هو المفهوم من شرح المواقف وظهر منه ان النزاع بالمجموعية
وعندها انما هو في الحقيقة الكلية المشتملة بالماهية لا في الحقيقة الجزئية التي تسمى
بالمهوية وفي بعض التعليقات على شرح المواقف لقائل ان يقول امتناع مجعولة
الماهية يستلزم امتناع مجعولة الهوية ايضا لان الهوية هي الماهية مع الشخص
وهو ايضا ماهية اقول فساد ظاهر لان الماهية مع الشخص هي الحقيقة الكلية
والمجموع المركب من الماهية والشخص ليس بحقيقة كلية والمذهب الثاني
ان الماهيات الممكنة كلها مجعولة اما البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته
الى فاعل واما المركبة فكذلك ايضا لان اجزاها البسيطة مجعولة كذا في شرح
المواقف قيل هو مذهب المتكلمين والمذهب الثالث ان الماهية المركبة مجعولة
بخلاف الماهية البسيطة فان قلت ليست الماهية المركبة الا مجموع الماهيات
البسيطة فاذا لم يكن شيء من الاجزاء مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا قيل
في جوابه مجعولة المركب بمعنى مجعولة انضمام بسائط بعضها الى بعض وفي شرح
المواقف ان هذه المسئلة من من التالى اقدام اقول موقع النزاع الماهيات الموجودة
وعلى الخصوص واما الماهيات المعدومة وهي الماهيات قبل وجود افرادها

وماهيات بشرط لا شيء فغير مجعولة عندنا بناء على ان المعدوم ليس بشيء وثابت
في الخارج حتى لو قلنا بثبوته فيه للزمنا القول بالجعل وعند المعتزلة ايضا غير مجعولة
قال في شرح المواقف المعدومات الممكنة عند المعتزلة ذوات متفرقة ثابتة في انفسها
من غير تأثير الفاعل فيها وانما تأثيره في انصافها بالوجود انتهى وبالجمله الماهيات
غير مجعولة عند المعتزلة سواء كانت معدومة او موجودة بوجود افراد فتدبر
(الفرع الثاني) ان المركب اما ان يقوم بنفسه بمعنى انه لا يقتضي قيامه الى محل
وهو الجوهر او لا يقوم بنفسه وهو العرض فان كان الاول يستقل احدا جزاءه اي
يكون قائما بنفسه لا يقوم بجعل والباقي من الاجزاء يقوم بذلك الجزء المستقل وذلك
كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الهيولى قد استقل وقام به الصورة وان كان
الثاني اي ان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزاء ذلك المركب عندهم
لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به
والجزء الاخر قام بالقائم بالغير عندهم يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة
السرعية القائمة بالجسم فانها مركبة من الحركة والسرعة فالحركة قائمة
بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم (الفرع الثالث) قيل يجب ان يكون
الفصل علة لوجود الجنس فان اريد بهذا الكلام ان الفصل علة لطبيعة الجنس
في الخارج فمخطا لان الفصل في الخارج بعينه الجنس وان اريد ان الجنس
امر مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة والفصل بعينه فيكون احدا الاشياء الكثيرة وهو
كلام حق (المبحث الثالث) في التعيين وفي شرح المواقف ان الماهية كالانسان مثلا
تقبل الشراكة والتعيين المخصوص لا يقبل الشراكة كتعيين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض
اشتراك بين امور متعددة بالبداهة فالتعيين غير الماهية وقد اختلف في التعيين بعد
الاتفاق على انه غير الماهية هل هو موجود في الخارج او لا فذهب الفلاسفة الى ان
التعيين وجودي لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه بالضرورة واما المتكلمون فقالوا التعيين امر عدمي لانه لو كان موجودا في الخارج
لكان له تعيين فان كل موجود خارجي لابد ان يكون متعينا ونقل الكلام الى تعيين
التعيين تسلسل كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد اقول المستنبط من شرح المقاصد
ان المعين كزيد مثلا مركب من الماهية مع شيء آخر يخصه من الكم والكيف والابن
وتحوز ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ويسمى ما به التعيين فان اريد من التعيين في محل
النزاع المعنى المصدري فالحق انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج وان اريد به ما به
التعيين فالحق انه موجود في الخارج ثم اقول المفهوم من سوق كلام المصنف
والاصفها في ان التعيين اذا كان معدوما لا يكون زائدا على الماهية وان كان متغيرا
امه فالتعيين المقروض غيرته للماهية ان فرض موجودا فهو غير الماهية وزائدا عليها

وان فرض معدوما فهو غير الماهية لكنه ليس برأى عليه فإلا أتد في اصطلاح
المعقولين لا يطلق إلا على الموجودات (فروع) قالت الفلاسفة الذاهبون الى كون
التعين وجوديا الماهية ان اقتضت التعيين والتشخيص لذاتها انما تنحصر نوعها
في الشخص الواحد الحاصل من الماهية والتعين كالتعريف العشرة فان كل عقل
عندهم نوع منحصري شخص واحد وان لم تقتض تكون على التعيين او الشخص مواد
الماهية واعراضا تحيط بالمواد فتتعدد افراد الماهية حينئذ يتعدد المواد والعوارض
اما الاول فـ كـ الاقلية التسعة فان ماهياتها متحدة لكن موادها اى هيولاتها
مختلفة فاقترضت كل مادة نوعا مغايرا لما اقتضته المادة الاخرى فتعددت افراد الفلك
واما الثاني فـ كـ العناصر الاربعة فان هيولى العناصر واحدة مشتركة بينها
وانما اختلفت وتعددت اشخاص كل نوع من انواع العناصر بسبب اختلاف
عوارض تعرض لذلك النوع وهى الاستعدادات المختلفة العارضة له بحسب القرب
والبعد من الفلك كذا يفهم من المواقف وشرحه ولما كان ماذ كره الفلاسفة من كون
الماهية او موادها او اعراض تلك المواد باطلا قال المصنف والحق ان سبب تشخيص
اشخاص الماهية ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضى اختصاص كل مادة
بشخص مناسب لها (الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث)
وفي المواقف ان الوجوب والامكان والامتناع يدهى التصور وقال بعض الافاضل
اما التعريفات التسمية فهى ان يقال الوجوب اقتضاء الشيء لذاته الوجود والامتناع
اقتضاء الشيء لذاته العدم والامكان عدم اقتضاء الشيء الوجود والعدم وفي هذا
الفصل خمسة مساحات البحث الاول في ان هذه الاربعة امور عقلية لا وجود لها
في الخارج وهو الحق قال في المواقف وزعم بعض المجادلين ان الوجوب والامكان
وجوديان وفي شرحه ولم يدع احد كون الامتناع وجوديا (البحث الثاني في احكام
الوجود لذاته) اى لذات الشيء وهى اربعة الاول ان الوجوب لذاته يشافى الوجوب
لغيره اى الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب
ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا اذا الواجب لذاته
لا يرتفع بارتفاع الغير والثاني ان الوجوب لذاته يشافى تركيب الواجب اذ لو تركب
الواجب لذاته لاحتاج الى جزئه وجزء الشيء غيره واحتاج الى الغير يمكن فيلزم كون
الواجب محكما والثالث ان الوجوب لذاته لو قدر كونه موجودا في الخارج لم يكن
زائدا على ماهية الواجب بل كان عينها لامتناع الجزئية وتوضيحه على ما يفهم من
شرح المواقف ان للوجوب ثلاثة معان الاول ماهية تتميز بالذات عن الغير وهو هذا
المعنى موجود في الخارج وعين ذاته تعالى لانه تعالى بذاته يتميز عن الغير فبانه يتميز
عن الغير هو ذاته تعالى والثاني اقتضاء الذات الوجود وهذا المعنى امر اعتبارى

والثالث الاستغناء عن الغير بمعنى عدم توقفه في وجوده على الغير وهذا المعنى امر
عدى والرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اى لا يكون في الموجودات
واجبان وجوبهما لذاتهما بل تلزم الوحدة للواجب لذاته وشيأ في بيانه في الالهييات
فان قلت اذا لم يكن في الموجودات واجبان يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات
زائدة على الذات لانه لو اتصف بها فان كان كانت الصفات واجبات لذاتها اى
لذوات الصفات اى ان اقتضت كل صفة وجودها يلزم تعدد الواجب لذاته وهو باطل
وان كانت ممكنة وكل ممكن جائز الزوال فيلزم ان يجوز زوال الصفات عن الذات
وهو محال مع ان الاشاعرة يقولون بصفات زائدة على الذات يجاب عنه باختبار
ان الصفات ممكنة ولا نسلم انها جائزة الزوال وانما يلزم ذلك ان لو كان مقتضاها غير
الذات لكن مقتضاها الذات فالذات توجب صفاتها فكما ان الذات لا يجوز زواله
كذلك لا يجوز زوال ما اوجبه والحاصل انه تعالى موجب في صفاته ومختار في سائر
الممكنات (البحث الثالث في احكام الامكان) اعلم انه قد وقع في المواقف في ابجاث
الحدوث والامكان ان الامكان على قسمين امكان ذاتى وامكان استعدادى ووقع
توضيحهما في بعض منهوات اداب المسعودى بان الامكان على قسمين احدهما
الذاتى وهو ما لا يكون طرفه الخالف واجبا بالذات وان كان واجبا بالغير والثاني
الاستعدادى ويسمى ايضا الامكان الوقوعى وهو ما لا يكون طرفه الخالف واجبا
لا بالذات ولا بالغير حتى لو فرض وقوع الطرف الموافق لا يلزم المحال بوجه والا لزم اعم
من الثاني مطلقا انتهى والمفهوم من شرح المواقف ان الامكان الاستعدادى هو
كون مادة الحيات مستعدة لقبول صورته من المبدأ القياض وان الامكان
الاستعدادى امر موجود متفاوت بالقرب والبعد والقوة والضعف فان استعداد
النفطة للانسان اقرب وا قوى من استعداد العناصر له وان القول بالامكان
الاستعدادى مذهب الفلاسفة بناء على ان الفاعل موجب عندهم وانما يختص
ابجاده ببعض دون بعض لاختلاف استعداد القوابل ومذهب اهل الحق ان المبدأ
مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته ولا يتوقف خلقه وتأثيره على استعداد المحل ولا يخفى
ان البحث ههنا من الامكان الذاتى فاعلم ان احكام الامكان الذاتى اربعة الحكم الاول
ان الامكان علة للحاجة اى الامكان يحوج الممكن الى السبب اى المؤثر لان الامكان
استواء طرفي الوجود والعدم للممكن بالنسبة الى ذاته والممكن لما استوى طرفاه
احتاج الى مرجح وجوده على عدمه والعلم بالاحتياج الى المرجح بعد تصور الممكن
والحاجة يدهى قال الاصفيانى فان كـ كل عاقل يتصور الممكن والحاجة حكم
بالضرورة انه يحتاج الى مرجح وكون الامكان وحده علة للحاجة مذهب الفلاسفة
وبعض المتكلمين وقد قال قديما المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال

بعضهم علة الحاجة مجموع الامكان والحدوث وذهب طائفة اخرى منهم الى ان علة
الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث واقوال هذه الطائفة الثلاثة من المتكلمين غير
خصيصة لان الحدوث صفة الوجود متأخرة عن التأثير والتأثير متأخر عن الحاجة
لان الشيء ان لم يحتاج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثير المؤثر فيه فالحدوث متأخر عن
الحاجة فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزأ من علتها ولا شرط التأثير علتها
لان هذه الاشياء المنغمية تقتضي تقدم الحدوث على الحاجة وهو متأخر عنها واجاب
عنه في المواقف بان مراد هذه الطائفة العلية في الذهن بمعنى ان حكم العقل بالحاجة
للاحتياج للحدوث وليس مرادهم ان الحدوث علة للحاجة في الخارج الحكم الثاني
الممكن لا يكون احد طرفيه اى الوجود والعدم اولى به لذاته والمراد اولوية الاتصال
الى حد الوجوب والامتناع والا فالممكن ما ليس بواجب ولا متمنع فيكون البحث
عما لا فائدة فيه ولا يبق الى الخلاف فيه مجال مع انهم خالفوا فيه قهرا من قال بعدم
اولوية الذات بالممكنات السببية اى غير القارة كالحركة والزمان اذ لو لان العدم اولى بها
لجاز بقاؤه او رده بان يدل على اولوية عدم البقاء للممكنات السببية لا على اولوية عدم
الوجود لهما والنزاع فيها وقال بعضهم العدم اولى بالذات بالممكنات كلها اذ يكفي
للممكنات في عدمها انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء
علاما فالعدم اسهل وقوعا فهو اولى وورد بان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضى
اولوية العدم لذاتها (الحكم الثالث) الممكن ما لم يجب صدوره عن مؤثر لم يوجد اى ما لم
يكن صدوره مقتضى مؤثر لم يوجد وهذا الوجوب الحاصل من اجباب المؤثر هو
الوجوب السابق على وجوده الممكن واذا وجد الممكن بخال وجوده لا يقبل العدم
لا امتناع اجتماع التقيضين وهذا اى عدم قبول العدم هو الوجوب اللاحق بوجود
الممكن فالوجوبان عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثاني
باعتبار وجوده فكل ممكن موجود محاط بوجوبين وهذا مذهب الفلاسفة كما صرح
به في التلويح ثم ان المفهوم من التوضيح والتلويح ان الوجوب عند المتكلمين واحد
وهو مع الوجود معلول علة واحدة هي المؤثر التام ولما كان كل منهما محتاجا الى الآخر
جاز ان يعتبر الوجوب مقدما والوجود مؤثرا وبالعكس ولما كانا معلولى علة واحدة
جاز ان يعتبرهما متاخرين الحكم الرابع الممكن يستوجب الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه
وهو وجوده في الزمان الثاني لبقاء الامكان الموجب للاحتياج لان الامكان للممكن
ضرورى اى متمنع الا نكالا فاذا احتاج الممكن حالة بقاء وجوده الى المؤثر فالمؤثر حالة
البقاء يفيد اثره ليس هو الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك بل امر استجد اهو بقاء
الوجود الذى كان حاصلا قبل ذلك والحاصل ان وجود الممكن كما انه يحتاج في حدوثه
الى المؤثر كذلك يحتاج في بقاءه الى المؤثر وفي شرح المقاصد ان علة الوجود قد تكون

علة للبقاء ايضا كالشمس تفيد ضوء المقابل وبقاء ذلك الضوء ايضا وقد تكون علة
البقاء امر اخر غير علة الوجود كما ساء النار تفيد الاشتعال ثم يقتدر على الاشتعال
الى استدامة المعاسة واستمرارها بتعاقب الاسباب (قائدية) في شرح المقاصد الامكان
قد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب
والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود سواء سلبت الضرورة من
العدم ايضا ام لا بل كان العدم ضروريا فيقال حينئذ انه يمكن العدم معناه ان طرف
الوجود غير ضرورى يعنى انه ليس بواجب فيقابل الوجوب وبمعنى الامكان الخاص
والامتناع وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم سواء سلبت الضرورة من الوجود
ايضا ام لا بل كان الوجود ضروريا فيقال حينئذ انه يمكن الوجود ومعناه ان طرف
العدم غير ضرورى يعنى انه ليس بمتنع فيقابل الامتناع وبمعنى الامكان الخاص
والوجوب وبمعنى الامكان بالمعنيين الاخرين الامكان العام فلا مكان العام معنيين
وليس للامكان العام معنى واحد ومعنى الامكان الخاص والوجوب والامتناع وهو
سلب ضرورة احد الطرفين انتهى ملخصا (المبحث الرابع في التقدم) التقدم يساقى تأثير
الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد
الشيء المقارن لعدم الاثر في ذلك الشيء لان القصد الى ايجاد الموجود محال فذلك الشيء
يكون في حال قصد المؤثر الى ايجاده معدوما فيكون وجوده حادثا قال في شرح
المواقف لا يكون القديم اثرا صادرا من القادر المختار اتفاقا من المتكلمين وغيرهم
والفلاسفة اتفاقا سندوا القديم الذى هو العالم على رأيهم الى الفاعل الذى هو الله تعالى
لاعتقادهم انه قد اوجبه بالذات لفاعل بالاختيار ولو اعتقدوا كونه تعالى مختارا
لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه تعالى ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى
ذات الله تعالى وصفاته فان قلت كيف حكمت بهذا الاتفاق وبمعنى المتكلمين وهم
المعتزلة يتفون القدم عن الصفات ايضا قلت المعتزلة وان انكروا ان يوصف بالقدم
ما سوى الله تعالى سواء كان ما سواه صفة له تعالى اولم يكن انكارا بحسب اللفظ لكن
قالوا يقدم الصفات معنى فانهم اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة لا اول لها وهي
الموجودة والحينية والعالمية والقادرية والالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم من
المعتزلة علة للاحوال الاربعة مميزة للذات لان ذات الباري يشار له سائر الذات على
زعم ابي هاشم في الذاتية ويمتاز عنها بصفة الالوهية قال الاصفهاني في بعض منهواته
والحق ان ماهية الله تحالف سائر الذات بالذات لا بالصفات اعلم انه يفهم من شرح
المواقف ان للتقديم معنيين مشهور وهو موجود لا اول له وغير مشهور وهو ثابت
لا اول له والثاني اعم من الاول لشموله الخال ايضا والكلام هنا في القديم بالمعنى
المشهور وهذه الاحوال التي اثبتها المعتزلة احوال لا توصف عندهم بالوجود

فلا تكون قديمة بهذا المعنى فيفسد الحكم بالاتفاق المذكور (المبحث الخامس في الحدوث) وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم وهذا هو المعنى بالحدوث الزماني ويقابله القدم الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وقد يفسر الحدوث بالمطابقة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون الحدوث بالتفسير الثاني اعم منه بالتفسير الاول اذا المعلول القديم بحسب الزمان ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثاني دون المعنى الاول قال الاصطفاي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الفلاسفة الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة خلافا للمتكلمين ومعنى المادة المحل والمحل اما موضوع ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان كان الحادث صورة او جسم يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا كذا في شرح المواظف والمدة بضم الميم معناها الزمان ومزادهم بها هذا الزمان المقارن لعدم الحادث وفي شرح المقاصد وبهذا ذلك اي قولهم الحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة على قدم المادة والزمان وارادوا من المادة المادة القديمة القابلة للصورة والاعراض الحادثة (الفصل الخامس في الوحدة والكثرة) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول في حقيقة هاتين) اعلم ان الوحدة والكثرة بديهتان فلا يجوز حينئذ ان يعرفا لفظيا ولا يمكن ان يعرفا تعريفا حقيقيا والتعريف اللفظي على ما حققه السيد الشريف تعيين مفهوم اللفظ من بين المفهومات الحاصلة المعلومة للسامع وليس المراد منه تحصيل ما ليس بمحصل وما له التصديق بان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى المعلوم وهو طريق اهل اللغة وحقه ان يكون بلفظ اشهر مرادف للمعروف وان لم يوجد ذكره كتب بقصد به تعيين المعنى من بين المعاني الحاصلة لا تفصيله واما التعريف الحقيقي فهو تحصيل ما ليس بمحصل من التصورات فتأذركه المصنف من التعريفين للوحدة والكثرة تعريفان لفظيان لهما فالوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في تمام الماهية سواء لم يكن منقسما اصلا كالواجب تعالى فوحده هي الوحدة الحقيقية وكذا حال النقطة او كان منقسما الى امور متخالفة في تمام الحقيقة كالانسان الواحد الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الاشياء غير متشاركة في تمام الحقيقة فوحدة الانسان هي الوحدة الاضافية واما الكثرة فهي كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في تمام الحقيقة كقردين او افراد من نوع واحد قال في شرح المواقف ولا يذهب عليك ان الكثرة المحققة من المختلفة الحقائق كالانسان والفرس والحمار داخل في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم اقول فان قلت كيف توجد الوحدة حينئذ في الانسان الواحد مع انه ينقسم الى اليد والرجل قلت الوحدة تعرض

لانسانيته فانه انسان واحد من افراد الانسان والمنقسم هو معروض الانسانية وهو الجسم فعروض الوحدة لا ينقسم اصلا وان القسم معروض معروضها الا ترى ان فردين من نوع واحد منقسم وكثير واما الانثنية العارضة لهما فوحدة لعدم انقسامها اذ ليس في الفردين اثنتان ثم ان الوحدة تساوق الوجود اي تساويه فكل ماله وحدة فهو موجود في الجملة وكل موجود فله وحدة تماحي الكثير الذي هو ابعاد الاشياء عن الاضاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات ثم ان تقابل الوحدة والكثرة لا يمنع عروض احدهما للآخر وانما يمنع عروض احدهما لمعروض الاخر فالعشرية عارضة للجسم الكثير والوحدة عارضة للعشرية لا للجسم الكثير فان قلت اذا لم تعرض الوحدة للجسم الكثير لا يصح قولكم ان كل موجود فله وحدة قلت الوحدة عارضة للجسم الكثير بواسطة عروضه للعشرية العارضة للجسم الكثير فالوحدة عارضة للكثرة التي هي العشرية بالذات والجسم الكثير بالعرض كذا في شرح المواظف ثم ان الوحدة مغايرة للوجود والماهية فان الانسان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس بواحد وكذا الكثرة مغايرة لهما فان الانسان الواحد من حيث هو واحد موجود وانسان وليس بكثير فالوجود والماهية قد يقارنان الوحدة وقد يقارنان الكثرة ثم انه قد اختلف في وجود الوحدة والكثرة في الخارج فابنته الفلاسفة ونفاه المتكلمون فقال المتكلمون انهما من الاعتبار العقلية وهو الحق (فرع) الوحدة لا تقابل الكثرة باحد الاضاف الاربعة للتقابل تقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والمملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف لان الوحدة جزء من الكثرة اذ الكثرة مركبة من الوحدات ولا شيء من المتقابلين باحد التقابلات الاربعة فيجز من الاخر بل بينهما مقابلة بالعرض لعروض صفة نسبية لكل منهما وهي المكيالية والمكيانية فان الوحدة مكيال للعدد وعادة بمعنى انه اذا انقطعت الوحدة منه مرة بعد اخرى ففي المكيالية والعدد مكيال بالوحدة ومعدود بها فالشيء الواحد لا يكون مكيالا ومكيالا من جهة واحدة قال في شرح المواقف المكيالية والمكيالية متضايفان فين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين عارضيهما تقابل التضايف بالذات وكذا تقول الوحدة علة مادية للكثرة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة ونسباً في بحث التقابل في اقسام الكثرة (المبحث الثاني من اقسام الوحدات) الواحد ان منع نفس مفهومه عن جملة عن كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع فهو واحد لا بالشخص وهو واحد من وجه وكثير من وجه لا منساع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحد وكثيرا اما الواحد لا بالشخص فجهة الوحدة فيه ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو اي الكثير الذي هو المعنى بالواحد بالنوع

وان كانت جزءاً من ماهية الكثرة جنساً او فصلاً فهو الواحد بالجنس او بالفصل والاول
 انواع الحيوان المتحددة بالجنس وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحددة بالفصل
 وهو الساطق وان كانت جهة الوحدة خارجة من ماهية الكثرة فهو الواحد بالعرض
 والواحد بالعرض اما واحد بالمحول ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض محمولة
 بالطبع على تلك الكثرة كاتحاد القطن والثلج في البياض فان الابيض محمول عليه ما
 طبعها وخارج عنهما او اما واحد بالموضوع ان كانت جهة الوحدة التي هي عرض
 موضوعه بالطبع لتلك الكثرة كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان فان
 الانسان موضوع لهما بالطبع خارج عنهما هكذا في شرح المواظ ولعل المراد من
 الموضوع بالطبع ما يكون عبارة عن الذات بلا اعتبار صفة معها كزبد فانه لا يكون
 محمولا لا بتأويل كان يراد المسمى بزبد والمراد من المحمول بالطبع ما يكون عبارة
 عن الذات مع اعتبار صفة معها كالكتاب ولذا قيل الذات متعين لا بد آه وان
 كان مراد او اما الواحد بالخصص فاما ان لا يقبل القسمة اصلاً فهو الواحد الحقيقي
 او يقبل والاول ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اى مفهوم عدم الانقسام
 فهو الوحدة الشخصية كذا قيد في شرح المواظ ولعل وجهه ان مطلق الوحدة نوع
 مشترك بين الوحدات وهو ليس بواحد بالخصص وان كان له اى للواحد الحقيقي
 مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فاما ان يكون ذا وضع والوضع هنا بمعنى
 كون الشئ مشاراً اليه بالاشارة الحسية وهو النقطة المنخفضة او لا يكون
 ذا وضع وهو المفارق المنخص اى كل واحد من المفارقات على المادة وهي المجررات
 كالعقول والنفوس والثاني اى الواحد الشخصى الذى يقبل القسمة ان تقسم
 الى اجزاء مقدارية متشابهة في الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم
 البسيط وهو جسم لم يتركب من اجزاء مختلفة الطبائع كالماء الواحد بالخصص
 والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمى وان انقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة
 بالحقائق فهو الواحد بالاتصال كاجتماع كالتخص الانساني المنقسم الى اعضاء وقد يقال
 الواحد بالاتصال لمقدارين يتلاقيان عند حد مشترك لصلبي الزاوية المنخفضة فانهما
 بعد ان خطا واحداً شخصياً والمراد من الحد المشترك النقطة فانما يتلاقيان في نقطة
 وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين يتلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما
 حركة الاخر قال في شرح المواظ وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الاتصام
 فيه طبيعياً كالمفاصل وهذا القسم شبيه جداً بالوحدة الاجتماعية انتهى اقول
 والاتصام الغير الطبيعى كالسلسلة وايضاً الواحد بالخصص ان حصل له جميع ما يمكن له
 فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعى كزبد واما وضعى
 كدرهم او صناعى كبيت قيل في بيان هذه الاقسام فان طبيعة الانسان تقتضى

ان يحصل لزبد جميع ما يمكن له من الاعضاء والحوارج ووضع السلطان يقتضى ان
 يحصل للدرهم جميع ما يمكن له من المقدار المعين ذهباً او فضة وصناعة الصانع
 تقتضى ان يحصل للبيت جميع ما يمكن له من الجدار والسقف انتهى وحاصله ان معنى
 التام الطبيعى هو ما حصل له تمام مقتضى الطبيعة وكذا الاخير ان ثمة الوحدة
 في الوصف الذاتى والعرضى تتغير اهما بغير المتغير المضاف اليه فان كان الاتحاد
 في النوع كاتحاد زبد وعمرى في الانسانية يسمى ذلك الاتحاد مماثلة بمعنى المساواة
 الاتحاد في الماهية النوعية وان كان في الجنس كاتحاد الانسان والغرس في الحيوانية
 يسمى بمجانسة واما الاتحاد بالوصف العرضى فان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول
 يسمى بمساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون نحو اتحاد الزنجى والغراب
 في السواد يسمى مشابهة وان كان في النسبة اى الاتساق الى شئ آخر كاتحاد زبد
 وعمرى في بؤة بكر يسمى متماثلة وان كان في الشكل كاتحاد الطبقة النارية والهوائية
 في الكرية يسمى مشاكلة والشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء
 كانت احاطة ذلك المقدار بمقدار آخر او احاطة مقدار آخر به فكما ان الجسم التعليمى
 القائم بالكرة شكلاً بسبب احاطة السطح الواحد المستدير به كذلك لذلك السطح شكل
 بسبب احاطته بالجسم التعليمى وقد صرح بان المراد من الاحاطة هي الاحاطة التامة
 فلا تعتبر الاحاطة ناقصة لا تكون الهيئة الحاصلة منها شكلاً مثلاً لو اعتبر كون
 السطح المثلث محاطاً بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي
 الشكل واذا اعتبر منها الخطان المتلاقيان على نقطة كانت الهيئة العارضة له بهذا
 الاعتبار هي الزاوية وان كان الاتحاد في الوضع يسمى موازاة او محاذاة وفسر
 الاصطفاى الاتحاد في الوضع بان لا يختلف البعدين المتحدان ومثله باتحاد سطح
 محدب كل ذلك و سطح مقعر ومثله شارح المواظ باتحاد شخصين في الوضع
 بالقيام الى شخص ثالث اقول المراد من الوضع هنا هو الهيئة الحاصلة للشئ بسبب
 نسبه الى امر آخر كاقرب والبعد ثم اقول المفهوم من المثالين المذكورين هنا ان قول
 الاصطفاى ان لا يختلف البعد بين المتحدين اعم من ان لا يخالف بعد جزء من احد
 المتحدين عن الجزء المقابل له من المتحد الاخر بعد جزء آخر من الاول عن الجزء المقابل
 له من الاخر ومن ان لا يختلف بعد كل من المتحدين عن الشئ الثالث بان كان
 بعد كل منهما عن الثالث بمقدار ذراع مثلاً وان كان الاتحاد في الاطراف يسمى
 مطابقة كاتحاد طباخين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر تطابقت
 اطرافهما (المبحث الثالث في اقسام الكثير) قال في شرح المواظ كل غيرين اثنين
 اتفاقاً واما كل اثنين فهما غيران كما هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور وقال مشايخ
 اهل السنة ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران وجودان جازانفكاكم ما نخرج بقوله

موجودان المعدومان ~~وكذا~~ يخرج به اثبات احدهما وجود والا ~~آخر~~ معدوم
 ونخرج به الاحوال ايضا اذ لا تثبت فلا يتصور انصافها بالغيرية اقول بفهم نفسه
 ان من لا يثبت الحال يجعل ما سميها مثبتا والحال حالا كالمعاني المصدرية من قبيل
 المعدوم قال في شرح المقاصد ومبني اخذ الموجود في تعريف الغيرين هو ان التغير
 عند مشايخ اهل السنة وجودي فلا يتصف به المعدوم ثم المصريح في شرح المواقف
 ان المراد من جواز الانفكاك جواز الانفكاك من كلا الجانبين فيخرج به الصفة مع
 الموصوف والجزء مع الكل فالصفة لازمة او مفارقة ليس عين الموصوف وهو ظاهر
 وكذا ليس غيره وكذا حال الجزء مع الكل ثم ان جواز الانفكاك اعم من جواز
 الانفكاك في الجزأين كان سببا لحددهما معا باعتبار الجزأين الاخر ومن جواز الانفكاك بحسب
 الوجود والعدم بان يجوز وجود كل منهما مع عدم الآخر فيدخل في التعريف
 جسمان فرضا قديمين او احدهما قديما والاخر حادثا فانه وان لم يجز انفكاك كل منهما
 عن الآخر بحسب الوجود والعدم لكن يتفكك كل منهما في الجزأين لا يجوز اتحاد جسمين
 في حيز قال في شرح المقاصد ان قيل مثل الاب والابن من حيث انصافهما بالابوة
 والبنوة وكذا العلة والمعلول متغايران بالضرورة مع انه لا يمكن انفكاك احدهما عن
 الآخر قلت الضروري هو التغير بين الذاتين ولا كلام في جواز انفكاك كل من ذاتيهما
 عن الآخر واما الذاتان مع وصف الاضافة فلان لم تغايرهما لانهما ليسا بوجودين
 والتغاير عندهم من خواص الموجود اقول ببيان انهما ليسا بوجودين حينئذ اذ
 الاضافات من قبيل الاحوال والاحوال عندنا من قبيل المعدوم فالذات مع وصف
 الاضافة مركب من الوجود والمعدوم والمركب من الموجود والمعدوم معدوم
 قال الاصمغاني ومشايخ اهل السنة اصطلاحا على تخصيص لفظ الغير بذلك المعنى
 ولم هذا الاصطلاح قالوا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وارادوا سلب الغيرية الخاصة
 وكذا سلب تلك الغيرية من الكل والجزء ثم ندرج في تقسيم الكثير فنقول الغيران على
 الاصطلاح الاول اي الانسان ان اشتركا في تمام الماهية فهما المتلذان ~~كزيد~~
 وعمر وان لم يشتركا في تمام الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان قسمان التام الاول
 المتلاقيان وهما الشيطان اللذان اشتركا في موضوع بان امكن اجتماعهما في موضوع
 واحد في زمان واحد كالسواد والحركة والمراد من الموضوع هو المحل المستغنى
 عن الحال على ما صرح به في بعض التعليقات ثم ان المتلاقيين ضربان الضرب الاول
 متساويان وهما الشيطان اللذان صدق كل واحد منهما على كل ما صدق عليه الآخر
 كالانسان والنباط والضرب الثاني متساويان وهما الشيطان اللذان صدق
 احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ثم ان الآخر ان صدق على جميع افراد الاول
 فالآخر اعم مطلقا والاول اخص مطلقا ~~كالحیوان والانسان~~ وان صدق

اي الآخر على بعض افراد الاول ~~فكل~~ منهما اعم من الآخر من وجه واخص
 من وجه كالحیوان والابيض والقسم الثاني من قسمي المختلفين المتساويات
 وهي الشيطان اللذان لم يشتركا في موضوع اي لم يكن اجتماعهما في موضوع واحد
 في زمان واحد ثم ان المتباينين ضربان الضرب الاول ما لا موضوع له كالانسان
 والفرس والضرب الثاني ماله موضوع لكن امتنع اجتماعهما فيه من جهة
 واحدة في زمان واحد ويسمى الضرب الثاني متقابلين والضرب الاول متباينين
 غير متقابلين ثم ان المتقابلين على اربعة اوجه لانهم ان كانوا وجوديين وامكن تعقل
 احدهما بالذهول عن الآخر فمما ضدان كالسواد والابيض وفسر السيد الشريف
 الوجوديين في حاشية الاصفهاني بقوله اي ما لا يكون السلب جزأ من مفهومه ثم اقول
 الوجودي بهذا المعنى اعم من ان يكون موجودا في الخارج ومن ان يكون امرا
 اعتباريا كالاضافات مثل الابوة والبنوة ولذا انقسم الوجودي ههنا الى المتضادين
 ايضا مع انهم ليسا بوجودين في الخارج ثم المفهوم من شرح المواقف ان للمتضادين
 شرطا آخر وهو ان يكونا موجودين في الخارج لانه في انتضاد عن الحسن والقبح
 والحل والحرم في الافعال وقال قائم اصناف اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة
 الشرع ومخالفته فلا تضاد بينهما لان المتضادين لا بد ان يكونا معنيين بوجودين
 ثم قال اعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات فان
 العقل لا يوجب فيه تضادا وان لم يمكن تعقل احدهما بالذهول عن الآخر فمما
 مضافان كالأبوة والبنوة وان كان احدهما وجوديا والاخر عدما فان اعتبركون
 موضوع العدمي مستعدا في وقت انصافه بالعدمي للانصاف بالوجودي بحسب
 شخصه اي شخص الموضوع فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسج فان الكوسجية
 عدم اللحية عما من شأنه في ذلك الوقت ان يكون طعنا ولا يقال الكوسج للأمر
 الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت وان اعتبر قبول الموضوع واستعداده
 للوجودي اعم مما ذكر اولاهما العدم والملكة الحقيقيان وذلك بان اعتبر قبوله
 بحسب شخصه لكن لم يقيد قبوله بكونه في ذلك الوقت ليعم مثل عدم اللحية من الامر
 او اعتبر قبوله اعم من قبوله بحسب شخصه كما سبق ومن قبوله بحسب نوعه اي
 نوع الموضوع ليعم مثل عدم اللحية من المرأة فان نوع المرأة الانسان وهو قابل للحية
 باعتبار تحققه في ضمن الرجل ومن قبوله بحسب جنسه القريب ليعم مثل عدم البصر
 بالنسبة الى العقب فان جنسه القريب اعني الحيوان قابل للبصر باعتبار تحققه
 في ضمن الانسان مثلا ومن قبوله بحسب جنسه البعيد ليعم مثل عدم الحركة
 الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجناد قابل للحركة

الارادية باعتبار تحققه في ضمن الحيوان وان لم يعتبر في العدمي كون الموضوع مستعدا لا تصاف بالامر الوجودي اصلا فهما الايجاب والسلب وهما امران عقليان واردان على ما في العقل من النسبة ولا وجود لهما في الخارج والسلب اعم من ان لا يوجد موضوعه ومن ان يوجد ولكن لا يكون مستعدا للامر الوجودي ومن ان يكون مستعدا له لكن لم يعتبر استعداده فيه اى في السلب ثم ان الايجاب والسلب قد يكون في المفرد كالفرسية والافرسية وقد يكون في المركب كزيد فرس وزيد ليس بفرس فان قلت ليس كونهما في المفرد ينافي ما سبق من انهما واردان على النسب قلت ما لم يعتبر صدق الفرسية والافرسية على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما كذا قاله الاصفهاني وفي المبحث الثالث خمسة فروع الفرع الاول ان المتباين لا يجتمعان في محل واحد كالبياضين والحركتين المتماثلتين واليه ذهب الشيخ الاشعري ومنعه المعتزلة وانفقوا على جواز اجتماعهما الفرع الثاني ان التقابل بالذات انما هو بين العدم والملكة وبين الايجاب والسلب لان امتناع الاجتماع في هذين التقابلين انما هو بالنظر الى ذاتي المتقابلين وغيرهما من المتقابلين انما ثبت فيهما التقابل لان كل واحد منهما مستلزم سلب الآخر ولولا ذلك لم يتقابلان معنى التقابل التنافي مثلا ان السواد يستلزم سلب البياض وقس عليه الفرع الثالث ان الايجاب والسلب لا يصدقان ولا يكذبان اذا اجتمع فيهما شرائط التناقض واما سائر المتقابلين فيصور كذبهما اما المتضايقان فلعدم المحل او لخلو المحل عنهما واما الضدان فلعدم المحل او لخلو المحل عنهما سواء انصف المحل حين الخلو بامر وسط بينهما معبر عنه باسم وجودي كالفاخر المتوسط بين الحار والبارد فان المتصف بالفاتر ليس بحار ولا بارد ومعبر عنه بسلب الطرفين كاللا عدل واللا جائر فان المتصف بهما خال عن الطرفين وهو العدل والجور اولم يتصف المحل بالامر الوسط كالم يتصف بالضدين كالشفاف وهو ما لا لون له كالماء فانه كالم يتصف بالسواد والبياض لم يتصف باللون الوسط بينهما واما العدم والملكة فيكذبان لعدم الموضوع ولعدم اعتبار استعداد الموضوع المتصف بالعدمي للملكة فان الموضوع حينئذ كالم لا يتصف بالملكه التي هي الامر الوجودي كذلك لا يتصف بعدم الملكة لان عدم الملكة لا يطلق بحسب اصطلاحهم الاعلى عدم اعتبار في موضوعه الاستعداد للملكة الفرع الرابع المضافان تلازمان طردا وعكسا اى متى وجد احدهما وجد الآخر ومتى عدم احدهما عدم الآخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البديل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او للمرض وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط الى الوسط فانهما

ضدان ولا يلزم احدهما المحل اذ يجوز ان لا يتحرك اصلا او يتحرك من الوسط ويسكن بل ولا يمكن التعاقب في هذه الصورة لوجوب تخلل سكوت بين كل حركتين على ما هو المشهور ففي آن السكون ينتق كلتا الحركتين وقد يلزم احد الضدين المحل بعينه كالبياض الثلج (الفرع الخامس) الاستقراء يدل على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين آخرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالبياض والسواد فانهما نوعان اخريان مندرجان تحت اللون وهو جنس سافل تحت الكيفية المبصرة وهي تحت الكيفية المحسوسة اذ الجنس اعم من البصر وهي تحت مطلق الكيف وايضا دل الاستقراء على ان المتباينين لا يضادهما شئ واحد تضادا حقيقيا ولا يرد النقص بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان يضادهما شئ واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضد الحركة بل بينهما تقابل العدم والملكة ويضمم عما ذكر ان التضاد المشهور لا ينحصر ان يكون بين نوعين آخرين وان الشئ الواحد يضاد المتباينين تضادا مشهورا او افرقي بين التضاد المشهور والحقيقي ان الضدين هما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدتين مشهورتين وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متضادان متباعدان في الغاية دون الحرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض ذلك الخلاف والتباعد فيسمى مثل الحرة والصفرة على ذلك الاشتراك بالمعنيين وهما داخلان في التضاد المشهور والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وهو اخص من المشهورين والمذكور فيما سبق في تقسيم المتقابلين هو الضدان المشهوريان (الفصل السادس في العلة والمعلول) وفيه اربعة مباحث (المبحث الاول في اقسام العلة) علة الشئ ما يحتاج اليه الشئ فان كان ذلك جميع ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشئ فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة وجود الشرائط وزوال الموانع وفي لفظ الجميع نوع اشعار بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب لان العلة التامة قد تكون هو الفاعل وحده كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط ومانع ويستفاد ذلك ان شاء الله تعالى ثم العلة الناقصة اربع لان ما يحتاج اليه الشئ اما ان يكون جزءا من الشئ او خارجا عنه اذ تمنع ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون الشئ به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير او بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير ويسمى العنصر والقابل اما تسميتهما بالمادة فيا اعتبار تواردهما في الصور المختلفة عليهما واما تسميتهما بالعنصر فيا اعتبار انهما يتبدلان في التركيب واما تسميتهما بالقابل فيا اعتبار انهما محمل للصورة ومستعدان لها والثاني اى العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرا في وجود الشئ

المعلول وهو الفاعل او يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل لاجلها صار فاعلا وهو الداعي والغاية فان قلت قد تركزت بعض العلل الناقصة وهي اجتماع الشروط وارتفاع الموانع قلت انها جزء من الفاعل بالحقيقة لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باسبغ الشرائط وارتفاع الموانع وقد يجعلان من تمة المادة لان القابل انما يكون قابلا عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع كذا في شرح المواقف ثم ان هذه العلل الاربعة المذكورة قد تجتمع في معلول واحد كالمركب الصادر عن الفاعل المختار وقد تجتمع الثلاث كما في المركب الصادر عن الموجب فانه لا غاية حينئذ وقد تجتمع الاثنتان كما في البسيط الصادر عن المختار فانه لا مادة ولا صورة في البسيط وقد توجد واحدة فقط كما في البسيط الصادر عن الموجب فانه ليس ههنا الا فاعل فقط (المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات) المعلول الواحد بالشخص يمنع ان يجتمع عليه علتان مستقلتان كل منهما مستقلة في العلية اذ لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لان معنى استقلال العلة وجوب وقوع المعلول بها واذا كان واجب الوقوع بكل منهما يكون مستغنيا عن كل منهما بالآخرى وقد فرض احتياجه اليهما معا بمعنى اجتماع العلتين على معلول احتياجه اليهما معا واما المتماثلان وهما المتحدان بالتنوع فيجوز تعليمهما بعلمتين مستقلتين على معنى ان احدهما ثابت واقع باحدهما والاخر بالآخرى لاعلى معنى ان الطبيعة النوعية توجد في ضمن الافراد عن علل مستقلة اذ ليس في الاعيان الا الانتماء كذا في شرح المواقف اعلم انه يجوز امتداد آثار متعددة الى المؤثر المركب بالاتفاق وكذا الى البسيط ان تعددت الالة كالتفنن الناطقة التي تصدر عنها آثار بتوسط آلاتها وكذا ان تعددت المواد التي تقبل الاثر منه كالعقل الفاعل على ما زعمه الفلاسفة فانه يفيض الصور والاعراض عندهم على المواد العنصرية واما البسيط الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه من غير آلة ومادة قابله فيجوز عندنا اسناد آثار متعددة اليه وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع للممكنات المتكثرة كثرة لا تخصي مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومستغنيا عن الآلة والمادة اذ قد يخلق شيئا بلا سبق مادة ومنعه جمهور الفلاسفة وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاحتاجوا الى اثبات العقول العشرة واسطة بينه وبين العالم الجسماني على ما سياتي تفصيله وقالوا لم يصدر منه تعالى الا العقل الاول (المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر وشرط المؤثر) جزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر وهو يقوم المؤثر ويحصله وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كيبوسة الحطب الجوار للنار فان احراق النار اياه يتوقف على يوسه ولا يتوقف عليها تحقق ذات النار وهو

ظاهر (المبحث الرابع) قال الفلاسفة الشيء الواحد اى البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون قابلا لشيء وفاعلا لذلك الشيء قال في شرح المواقف خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته وهي صادرة وقائمة (الباب الثاني في الاعراض) وهو من الابواب الثلاثة للكتاب الاول الذي هو في الممكنات وفيه اربعة فصول (الفصل الاول) في المباحث الكلية الشاملة لجميع الاعراض وهي خمسة مباحث (المبحث الاول) في تعداد اجناس الاعراض اعلم ان تعريف العرض عند الاشاعرة موجود قائم بمختبر قال في شرح المواقف هذا هو المختار في تعريفه لانه خرج منه الاعداد والسلوب اذ ليست موجودة والظواهر اذ هي غير قائمة بمختبر وخرج ايضا ذات الرب وصفاته واما تعريفه عند المعتزلة فما لو وجد لقيام بالمختبر وانما اختاروه لان العرض ثابت عندهم في العدم ايضا واما تعريفه عند الفلاسفة فاهية اذ اوجدت في الخارج كانت في موضوع كما ان تعريف الجوهر عندهم ماهية اذ اوجدت كانت لافي موضوع قال في شرح المواقف اشاروا بقولهم اذ اوجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمة لم يصدق حد الجوهر عندهم على ذات الباري تعالى لان وجوده تعالى عين ذاته عندهم اقول واعلمهم اختاروا الموضوع في تعريف العرض بدل المختبر لادخال اعراض غير المختبر وهو المجردات في التعريف تدبر (قاعدة) الصفة اعم من العرض كما في المواقف ولعل ذلك لان الصفة تشمل السلوب والامور الاعتبارية دون العرض فانه قسم من الموجود ثم ان الصفة التي هي اعم من العرض تنقسم الى ثبوتية وسلبية والثبوتية تنقسم الى نفسية وهي الصفة التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككون الذات جوهر او وجودا او ذاتا او شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى نقل امر زائد عليها وما لال عبارتين واحد ومعنوية وهي الصفة التي تدل على معنى زائد على الذات كالتعريف وهو الحصول في الممكنات والحدوث اذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وقبول الاعراض فان كونه قابلا لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وقد يقال بعبارة اخرى وهي ما يحتاج وصف الذات الى نقل امر زائد عليها ثم اعلم ان للاعراض اقسامها عند الفلاسفة واقساما عند المتكلمين اما اقسامه عند المتكلمين فنقول العرض اما ان يختص بحي وهو الحياة وما يتبعها من الادراكات كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والفرقة وسائر ما يتبع الحياة واما ان لا يختص بالحي وهو نوعان الاول الاكوان المنحصرة في اربعة انواع الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والثاني المحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخوانها واما اقسامه عند الفلاسفة فنقول المشهور انحصار الاعراض

المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي (الكم) وهو عرض يقبل القسمة والتجزئة لذاته كالأعداد والمقادير (والكيف) وهو لا يقبل القسمة لذاته وان قبلها بواسطة قسمة موضوعه ولا يتوقف تصويره على تصور غيره كالألوان فالقيد الأول يخرج الكم والقيد الثاني الاعراض النسبية وهي الابن الى آخر المقولات وهي سبع قال مثلا زاده اعلم ان ههنا نسبا وهيئات عارضة للشيء حاصلة من تلك النسب فصول الجسم في المكان نسبة بينه وبين المكان يسببها تعرض الجسم هيئة وهكذا في البواقي فالاعراض النسبية ايتما هي تلك النسب انفسها ام الهيئات العارضة بسببها اضطررت مقالاتهم في ذلك (والابن) وهي هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى مكانه او حصول الجسم في المكان وهكذا امر البواقي (والمتى) وهي الهيئة الحاصلة للشيء من حصوله في الزمان (والوضع) وهي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن ذلك الجسم ولا اعتبار نسبة وضع الاجزاء الى الامور الخارجية ايضا في ماهية الوضع اختاقت هيئة القيام والاستلقاء ولولا كتنى بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم اتحاد وضع القيام والاستلقاء (والاضافة) وهي هيئة تكون ماهيتها مقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون اي تلك الهيئة ايضا مقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين والحاصل ان الاحتياج في التعقل اذا كان من طرف ولم يكن من طرف آخر لا يكون شي من الطرفين اضافة هكذا حققه الاصفهاني (والملك) وهي الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينقل بانتقاله كالمهنية الحاصلة من التعم والتقصص (والفعل) وهو التأثير في شيء كقطع القاطع مادام قاطعا (والانفعال) وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كانه قطع المنقطع مادام منقطعاً قال في المواقف قيل الوحدة والنقطة خارجتان عن المقولات التسع فبطل الحصر فلو الانسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج ولولم فهما ليسا بمنسبين لما تختمتا اذ يجوز ان يكونا مقولين على ما تختمتا قولا عرضيا والحصر المذكور للاعراض المندرجة تحت جنس قال في شرح المواقف ان الجواهر كلها مقولة واحدة يعني ان الجوهر جنس عال لجميع الجواهر فصارت المقولات التي هي اجناس عالية للموجودات المهكنة عشرا (المبحث الثاني في امتناع انتقال الاعراض من محل الى محل) وذلك مما اجمع عليه جمهور العقلاء من المتكلمين والفلاسفة فان قلت هذا انكار الحسن فان رايحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يجاسها فالجواب ان الحاصل في المحل الثاني شخص آخر مماثل للاول يحده الله تعالى عندنا بطريق جرى العادة عقيب المجاورة والمماسية وعند الفلاسفة العقل الفعال

بشيء ذلك الشخص الا ان على المحل الثاني بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له بسبب المجاورة او المماسية (المبحث الثالث) لا يجوز قيام العرض بالعرض عند المتكلمين ويجوز عند الفلاسفة فالسرعة قاطعة بالحرارة القاطعة بالجسم عند الفلاسفة واما عند المتكلمين فهما قائمتان بالجسم استدل المتكلمون بان معنى قيام الشيء بالمحل انه تابع للمحل في التحيز فالمحل يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعاً له في التحيز والتحيز بالذات ليس الا الجوهر واعتراض عليه بان الانسلم ان معنى القيام التبعية في التحيز بل معنى قيام الشيء بغيره هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص ذلك الشيء بذلك الغير بحيث يصير الاول نعتا لثاني فان صفات الله تعالى قاطعة بذاته مع امتناع تحيزه فلا اختصاص الناعت اعم من التبعية في التحيز ولولم ان معنى قيام الشيء بغيره هو التبعية في التحيز فلا نسلم انه يجب ان يكون المحل متحيزا بالذات لجواز ان يكون تحيز المحل تبعاً لتحيز محل آخر وهو الجوهر (المبحث الرابع) ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محقق الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجديد تنقضي واحده منها ويتجدد آخر مثله وواضحهم على ذلك النظام والكعبى من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجهور المعتزلة ببقاء الاعراض سوى الازمنة والمحركات والاصوات استدل الشيخ بان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض واجيب عنه بمنع عرضية البقاء فانه امر عديم ويمنع استحالة قيام العرض بالعرض (المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين) اعلم ان قيام العرض الواحد بالشخص بمحلين له ثلاثة معان الاول ان يقوم عرض واحد بالشخص بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر وبطلانه بدعي اذ يجزم بان السواد القاتم بهذا المحل غير البواد القاتم بمحل آخر قال في المواقف ولم نجد له مخالفا الا ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام تحيز الجوار والقرب والاخوة وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين والحق ان هذا قريب وجوارين واخوتين متشابهتين في الحقيقة النوعية فالقرب القائم باحدهما مغيّر بالشخص لما قام بالآخر وان اتحاد النوع الثاني وهو الذي لا نزاع في جواز ان يقوم عرض واحد بالشخص قابلا للانقسام بحسب انقسام المحل بمحل ينقسم الى اجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا لذلك العرض فيوجد كل جزء من العرض في جزء من محله فيكون المجموع حالا في المجموع ولعل مثاله الهيئة السريرية القائمة بالسرى المنقسم الى قطع الخشب والحياة القائمة بالاعضاء ان قيل يقبل الحياة الانقسام الثالث ان يقوم عرض واحد بالشخص غير قابل للانقسام بمحل ينقسم الى اجزاء صارت باجتماعها محلا واحدا وهو مختلف فيه حوزة الفلاسفة كافي الوحدة القائمة بمجموع العشرة والتثليث القائم بمجموع

الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح واحد والحياة القائمة بنية مجزئة الى اعضاء ولعل
من لم يجوز هذا التقسيم يمنع وجودية الوحدة والتثليث ليجزها من العرض وينع
عدم قبول الحياة الانقسام ليجز المثلث عن محل النزاع أي عن القسم الثالث
ويدخل في الثاني (الفصل الثاني في مباحث الكم) وهي خمسة (المبحث الاول)
في اقسام الكم الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد وهو الكم المنفصل
ويسمى العدد والمراد بالحد المشترك ما يشترك في نسبة الى الجزين من واحدة كالنقطة
بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرته نهاية لاجزاء الجزين يمكن اعتبارها نهاية
للجزء الاخر ايضا وان اعتبرته بداية له يمكن اعتبارها بداية للجزء الاخر ايضا والحد المشترك
يجب كونه محالاً بالانقسام لما هو وحد له واما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد
وهو الكم المتصل وهو ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار الذات فهو المقدار
ثم المقدار ان ينقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح وان
انقسم في الجهات الثلاث فهو الجسم التعليمي ويسمى الفرض ايضا وهو حشو ما بين
السطوح فالجسم التعليمي عرض قائم بالجسم الطبيعي والسطح قائم بالجسم التعليمي
ونهاية له والخط قائم بالسطح ونهاية له والنقطة قائمة بالخط ونهاية له ثم ان الحد
المشترك بين جزئي الزمان هو الاثنان وبين جزئي الخط هو النقطة وبين جزئي السطح هو
الخط وبين جزئي الجسم التعليمي هو السطح ثم ان الفرض ان اعتبرته نزولا فعمق وبهذا
الاعتبار يقال عمق البرزخ وان اعتبرته صعودا فسمك وبهذا الاعتبار يقال سمك المتارة
وقد يطلق الطول على البعد المفعول من اول والعرض على البعد المفعول من ثانيا مقاطعا
للاول والعمق هو البعد المفعول من الثالث مقاطعا لكل واحد من الاولين وقد يقال
الطول ايضا الامتداد الاخذ من رأس الانسان الى قدمه ومن رأس ذوات الاربع
الى ذنبها ويقال العرض للامتداد الاخذ من بين الاثنان اذ ذوات الاربع الى شحاله
ويقال العمق للامتداد الاخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع
الى الارض وقد يقال الطول للامتداد الواحد وهو الخط ولا يشترط فيه كونه
مفعولاً ولا وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي له بعد واحد ويقال
العرض لما له امتدادان وهو السطح وبهذا المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عرضي
ويقال العمق للفرض وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي وبهذا المعنى
قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق وقد يقال الطول لا طول الامتدادين
المقاطعين في السطح وهذا هو المشهور بين الجمهور ويقال العرض لا عرضهما
كذا في المواقف وشرحه (المبحث الثاني) الكم اما الكم بالذات وهو ما يكون كفا في نفسه
كاذكرين اقسامه وهو عرض البنية ولما كم بالعرض وهو ما عرض له الكمية بواسطة
الكم بالذات ثم الكم بالعرض اما جسم او كيف او غير ذلك واعلم معنى عرض الكمية

عرض قبول الانقسام واقسام الكم بالعرض اربعة القسم الاول ما هو محل الكم
بالذات وهو ضربان الضرب الاول محل الكم المتصل كالجسم الواحد فانه محل الجسم
التعليمي والضرب الثاني محل الكم المنفصل كالجسم المتعدد فانه محل العدد
فالجسم في الضرب الاول كم متصل بالعرض وفي الضرب الثاني كم منفصل
بالعرض القسم الثاني ما هو حال في الكم بالذات كالضوء القائم بالسطح فان الضوء من
قبيل الكيف لكنه كم متصل بالعرض كذا في شرح المواقف ولعله ضربان ايضا الضرب
الاول ما هو حال في كم متصل كاذكر والضرب الثاني ما هو حال في كم منفصل
كالامكان القائم بالعدد على القول بوجود الامكان القسم الثالث ما هو حال في محل
الكم وهو ضربان الضرب الاول ما هو حال في محل الكم المتصل والضرب الثاني
ما هو حال في محل الكم المنفصل ومثالهما على ما في شرح المواقف كالسواد فانه مع
الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرته تعدد الجسم كان السواد
مع الكم المنفصل الذي هو العدد متعدي في المحل فالسواد في نفسه من قبيل الكيف
لكنه على الاول كم متصل بالعرض اي بواسطة المقدار المحال معه في الجسم وعلى
الثاني كم منفصل بالعرض اي بواسطة العدد المحال معه في الجسم المتعدد
والقسم الرابع من اقسام الكم بالعرض ما هو متعلق بما يعرض له الكم بالذات كالقوة
الفلكية هي مبدأ الحركات الفلك والحركات ليست كما بالذات لانها من قبيل
الاعراض النسبية بل هي هنا كم متصل بالعرض لانطباقه على الزمان والعدد
في عرض الحركة الكمية المتصلة او المنفصلة متساويا او غير متناهية بحسب تنامي
الزمان والعدد وعدم تناميها ثم تعرض تلك الكمية للقوة المتعلقة بالحركة ولذلك
يقال للقوة انما متناهية او غير متناهية ومعنى تعلق القوة بالحركة كونها مبدأ لها وهو
ضربان الضرب الاول ما هو متعلق بمعرض الكم المتصل كالقوة الفلكية فانها عند
القلاصة مبدأ حركات غير متناهية بحسب الزمان قال في شرح المواقف في المقصد
التاسع من مقاصد الاين الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من
مقولة الكم بل هي كم بالعرض وقال في موضع آخر الحركة منطبقة على الزمان فكانها
اي الحركة محل له فالزمان كم متصل بالذات والحركة كم متصل بالعرض لانطباقها
على الكم المتصل بالذات فالقوة التي هي مبدأ الحركة كم متصل بالعرض ايضا لتعلقها
لا تارها التي هي الحركات والحاصل ان القوة كم بواسطة آثارها التي هي الحركات وهي
ايضا كم بواسطة ما تطبق عليه من الزمان فالقوة كم بواسطة الضرب الثاني ما هو
متعلق بمعرض الكم المنفصل وذلك كالقوة الفلكية ايضا فان الحركات التي هي
آثارها اذا اعتبرته متعددة بان اعتبر كل دورة مثلا حركة واحدة تكون تلك القوة
متعلق بمعرض الكم المتصل فتكون كما منفصلا بالعرض اعلم ان كون الحركات آثارا

القوة انما هو على اعتقاد الفلاسفة واما عندنا فجميع الاشياء مستندة الى الله تعالى
ابتداء بلا واسطة وقال في شرح المواقيت وقد يكون الشيء كمتصلا بالذات وكمتصلا
بالعرض كل زمان فانه كم متصل بالذات لان اجزاءه تتلاقى على حد مشترك وهو الان
وتنطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكون منطبقا بواسطة الحركة على المسافة
التي هي كم متصل بالذات فيكون كمتصلا بالعرض ايضا (المبحث الثالث)
في عدمية هذه الكميات اعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي
قال المتكلمون العدد لا وجود له في الخارج لتركيبه من الوحدات التي هي اعتبارات
عقلية واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فالتكلمون انكروها ايضا
بمعنى انها ليست بموجودات زائدة على الجسم اذ هم يقولون بالخط والسطح الجوهرين
للجسم كاسيأتى وانما انكروها بذلك المعنى لان الجسم عندهم مركب من اجزاء
لا تتجزأ ولا اتصال بين الاجزاء عندهم الا انه لا يحسن اتصالها بصغر الخاصل
فكيف يعلم عندهم ان في الجسم امر متصلا في حد ذاته هو عرض حال في الجسم
اذ ليس هنالك الا الجوهر الفرد فاذا انتظمت في سمات واحد حصل منها امر منقسم
في جهة واحدة يسمى بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سماتين حصل امر منقسم
في جهتين وقد يسمى سطحيا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلاث حصل ما يسمى
جسما اتفاقا والخط جزء من السطح والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم
واجزاؤه وكلهم من قبيل الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط او سطح او جسم
تعليمي كما زعمت الفلاسفة كذا في شرح المواقيت والنقطة عند المتكلمين عبارة
عن الجوهر الفرد والفلاسفة لما ابطالوا الجزء الذي لا يتجزأ قالوا بان اتصال الجسم
في الحقيقة فثبتوا تلك المقادير العرضية (المبحث الرابع الزمان) انكرو المتكلمون وجود
الزمان الذي هو الكم المتصل الغير القار وقالوا انه امر اعتباري لا وجود له في الخارج
وذهب الفلاسفة الى انه موجود في الخارج قال في شرح المواقيت مذهب الاشاعرة
ان الزمان متعدد معلوم بقدره متجدد منهم ازالة لاجسامه وقد يتبعها كس التقدير بين
التجددات فيقدر تارة هذا بذات الواسطة والآخرى ذال جهدا وانما يتبعها كس بحسب ما هو
متصور معلوم للخطاب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان
الخطاب الذي هو السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا للجي زيد
ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد ان كان السائل مستحضرا للجي زيد
دون طلوعها الذي سئل عنه ثم ان الفلاسفة اختلفوا في الزمان فقال بعضهم انه
جوهر مجرد اى ليس بجسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات
وهذا اقيم كلمة خرجت من افواههم ان يقولون الا كذا وقال بعضهم الزمان هو الفلك
الاعظم وقال بعضهم هو حركة الفلك الاعظم وقال بعضهم هو مقدار تلك الحركة وهو

قول ارسطو ومتابعيه (المبحث الخامس) في الممكن ان اورد المصنف في مباحث
الكم لانه من قبيل الكم عند من يقول انه السطح الباطن اعلم ان الممكن امر موجود
في نفس الامر اتفاقا ثم انه عند المتكلمين هو البعد المجرد المفروض المقتد في جميع
الجهات اى الفراغ الموهوم الذي يشغله الجسم فعلا على سبيل التوهيم قال القاضي
مير في بعض منهواته ومذهب المتكلمين انه لا شئ بمعنى انه معدوم في الخارج لا بمعنى
انه معدوم في نفس الامر فان قلت الظاهر من كلامهم انه لا ثبوت للمكان الا بمجرد
التوهيم فيكون معدوما في نفس الامر من ابن علم ان مرادهم بالاشئ الاشئ
في الخارج دون نفس الامر قلت من انهم لا يطلقون الموجود والمعدوم الاعلى
مانتهيه موجودا خارجيا او معدوما خارجيا انتهى اقول وعلى هذا فكون
المكان امر موجودا لا يشأ في مذهب المتكلمين وعند افلاطون هو البعد الموجود
في الخارج المجرد عن المادة الذي يتقذفه الجسم وعند ارسطو هو السطح الباطن
للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم الهوى وعليه المتأخرون من
الفلاسفة كابن سينا والفارابي وابناهم ما قال في شرح المواقيت لا مزيد لاحتمالات
الممكن ان على الثلاثة هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم يطلقون
لفظ الممكن على ما يمنع الشئ من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهوائ
المحيط به حتى لو وضع ترس على رأس قبة بمقدار درهم لم يجعلوا مكان الترس الا القدر
الذي يمنع من النزول وهو مقدار درهم من رأس القبة (نقطة) اعلم ان المتكلمين
لما ذهبوا الى ان الممكن هو البعد المجرد الموهوم المقتد في جميع الجهات جوزوا خلو
ذلك البعد عن الشاغل وحقيقة الخلاء ذلك فهم جوزوا الخلاء واستدلوا عليه بانه
لو رفع صفحة ملساء عن مثلها دفعة لخلا الوسط عن جميع الشوائب اول زمان
الارتفاع ومنعه الفلاسفة القائلون بان الممكن هو السطح واما من قال بان الممكن
هو البعد المجرد الموجود فانهم وان منعوا وجود بعد موهوم خال عن الشاغل لكنهم
اختلفوا فبعضهم جوز وجود بعد موجود خال عن الشاغل وبعضهم لم يجوز
فهو لا يجوزون واقفوا المتكلمين في وجود الخلاء وهو البعد الخالي عن الشاغل لكن
يقول المتكلمون ذلك البعد امر موهوم لا وجود له في الخارج ويقول ذلك البعض
من الفلاسفة ان ذلك البعد امر مجرد موجود في الخارج وبالجمله ان الفلاسفة اختلفوا
على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض ثم ان النزاع المذكور انما هو في الخلاء داخل
العالم واما الخلاء خارج العالم فوجوده متفق عليه والنزاع في حقيقة ذلك الخلاء بعدا
فانه عند الفلاسفة عدم محض وفي صرف بيشته الوهم وبقدرة من عند نفسه ولا عبرة
بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلا ايضا وعند المتكلمين
هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رأيهم كذا في شرح المواقيت (الفصل

الثالث في الكيف) الاستقرآء دل على انحصار هذه المقولة في اقسام اربعة الكيفيات
المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية والكيفيات
المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عن الاخير بالاستعدادات
اما القسم الاول اعني الكيفيات المحسوسة ففيه ستة مباحث (المبحث الاول
في اقسامها) اعلم ان الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كعمرة الخجل وصفرة الوجع سميت
انفعالات وسميت الاولى بالانفعاليات لانفعال الحواس عنها عند الاحساس بها
واما الثانية فلتشبهها بالانفعال في التجدد والتغير نقل اسم الانفعال اليها للمساواة
ثم ان الكيفيات المحسوسة تنقسم ايضا باقسام الحواس الخمس الظاهرة الى خمسة
اقسام (القسم الاول المماسات) وهي عشرة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والخفة والثقيل والصلابة واللين والملاسة والخشونة وتسمى الاربع الاولى كيفيات
اول لتكيف البسائط العنصرية بها والاوتنوعية البسائط لتكيف المركبات بها ثانيا
(القسم الثاني البصرات) وهي الالوان والاضواء (القسم الثالث المسموعات)
وهي الاصوات والحروف (القسم الرابع المذوقات) وهي الطعوم (القسم الخامس
المشمومات) وهي الروائح (المبحث الثاني) في تحقيق المماسات الحرارة والبرودة من
اظهر المماسات وايضا وهما كيفيتان فعليتان تفعل الصورة بواسطة مافي مادة
الجوار افعالا مثل التفريق والجمع والحرارة تختص بتفريق الاجزاء المختلفة لطاقة
وكثافة وجمع الاجزاء المتماثلة من حيث انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين
فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تصعد
اللطيف فاللطيف فان اللطيف اقبل تصعيدا كالهواء الذي هو اقبل من الارض
والا قبل يتبادر الى التصعيد قبل الابطاء فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث
المركب من التماسها فنقسم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما شاكله بمقتضى طبعه
الا اذا كان الالتصاق بين الاجزاء شديدا وعلى هذا فالنسبة بين اللطيف والكثيف
اربعة اقسام الاول ان يكون اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فالحرارة
تفيد سيلانا ودوراننا من غير تفريق كما في الذهب فان الالتصاق لما كان شديدا لم تقو
الحرارة على التفريق فاذا مال اللطيف الى التصعيد جذب الكثيف الى الالتصاق
فيصير سيلان ودوران والثاني ان يكون الكثيف غالبا في الغاية فيقيح الحرارة
حينئذ تليين كالحديد والثالث ان يكون الكثيف غالبا في الغاية فالحرارة حينئذ
لا تفيد تليينا كما في الاحجار المعدنية والرابع ان يكون اللطيف اكثر من الكثيف
فتفيد الحرارة حينئذ تصعيدا بالكلية ان قوت كالنقط اقول ولم يفرقوا عند غلبة
اللطيف بين ان يكون غالبا في الغاية وبين ان يكون غالبا في الغاية ثم اعلم ان

الحق الشريف قال في حاشية الاصفهاني ان كون الحرارة مختصة بتفريق المختلفات
وجمع التماثلات انما هو اذا اثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة
لطاقة وكثافة واما اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق التماثلات وجمع
المختلفات اقول وذلك لان الحرارة تجعل الماء هواءا بالتدريج فاذا انقلب بعض اجزاء
الماء هواءا فذلك الجزء قد تفرق عن مماثله الذي هو الجزء الاخر الباقي من الماء
واجتمع بمخالفه الذي هو الهواء ثم ان الاشبه ان الحرارة الغريزية اي الطبيعية
الحاصلة في بدن الحيوان مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان الحرارة النارية
معدمة للحياة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحياة وكذلك الحرارة الفائضة عن
الكواكب كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وعلمه الشريف
في حاشية الاصفهاني بان حرارة الشمس تؤثر في عين الاعشى بخلاف حرارة النار
وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر سورتهما اي شدتها عند
تفاعل العناصر بعضها مع بعض ثم ان الحرارة قد تحدث بالحركة ودليله التجربة
واما البرودة فهي كيفية من شأنها تفريق التماثلات وجمع المختلفات على عكس
الحرارة ثم ان البرودة كيفية وجودية فيما بينها وبين الحرارة تضادا لانها وجوديتان
تتعاقلان على محل واحد بينهما غاية الخلاف وقيل البرودة عدم الحرارة وهو باطل
والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة مستعدة لان تتفعل عن
الغير لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفريق والاتصال والانفصال
واليبوسة كيفية تقتضي صعوبة ذلك ثم اعلم ان الرطوبة على قول الامام هي البلة
المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير والانفصال عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك
لا يقال فيكون العسل لرطب من الماء لانه الصق من الماء لاننا نقول انه وان كان
الصق الا انه ينفصل بعسر وسهولة الانفصال معتبرة ايضا في الرطوبة والماء كذلك
فهو لرطب من العسل وذكر الشريف في حاشية الاصفهاني ان من الاجسام ما هو
رطب الجوهر كالماء فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة في مادته ومنها
ما هو مبتل وهو الذي جرى على ظاهره ذلك الجوهر الذي هو الماء والتصق به
او تغذ في جوفه ايضا ولم يفده لينا وذلك الجوهر اي الماء حينئذ اي حين الالتصاق
والتغذ يسمى بلة ومنها ما هو متنع وهو الذي تغذ في اعماقه ذلك الجوهر وافاده
لينا ثم ان المصنف لما فسر الرطوبة بالبلة نقل عن الامام اعترض عليه السيد الشريف
بان الرطوبة قد تطلق على البلة والبلة هي الجوهر الحار على سطوح الاجسام
والرطوبة بهذا المعنى جوهر وقد تطلق على الكيفية الشابتة لجوهر الماء والكلام هنا
في الرطوبة التي بمعنى الكيفية لانها من الاعراض لا في الرطوبة التي بمعنى البلة لانها
من الجوهر الالهي لان تطلق البلة على تلك الكيفية ولا نزاع في اطلاق الالفاظ

الا ان المشهور في استعمال البلة ما ذكرناه انتهى حاصله انه ينبغي ان تفسر الرطوبة هنا
بالكيفية ثم اعلم ان الرطوبة غير السيلان لان السيلان عبارة عن حركات توجد
في اجسام متفصلة في الحقيقة متواصلة في المحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها
حتى لو وجد ذلك في التراب كان سيلاناً مع انه ليس برطب (تقاً) قال السيد الشريف
في حاشية الاصفهاني الانفعال في هاتين الكيفيتين اي الرطوبة واليبوسة اظهر
من الفعل كما ان الفعل في الحرارة والبرودة اظهر من الانفعال وان كانت الكيفيتان
فاعلة ومنفعلة ليحدث منها المزاج انتهى وسيجي تفسير المزاج واما الخفة فهي قوة
يحس من محلها وهو الجسم الخفيف كالهواء مدافعة صاعدة من المركز الى جانب
الحيط كافي الزق المنفوخ المسكن في الماء واما الثقل فهي قوة يحس من محلها واسطها
مدافعة هابطة الى المركز كما يحس الانسان من الحجر اذا سكنه في الجوف قسراً
فكل منهما مبدأ المدافعة لانفس المدافعة ويسمى المتكاملون الخفة والثقل اعتماداً
والفلاسفة ميلا طبيعياً والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم المتكامل في حيزه الطبيعي
كالجسم الثقيل الحاصل في المركز اذا لو وجد ذلك الميل فهو اما ميل عن الحيز
الطبيعي الى غيره وهو باطل لان الحيز الطبيعي مطلوب لا مهروب عنه واما ميل الى
الحيز الطبيعي وهو ايضا باطل لا متناع طلب الحاصل قال السيد الشريف في حاشية
الاصفهاني هذا انما يتم في الميل بمعنى المدافعة لا بمعنى مبدأ المدافعة اذ يجوز ان
يكون في ذلك الجسم مبدأ المدافعة الى الحيز الطبيعي لكن لم توجد المدافعة بالفعل
لعدم شرطها وهو الخروج عن الحيز الطبيعي ثم ان الميل بمعنى نفس المدافعة قد يكون
تفصلياً بان يكون منبعثاً عن نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان على غيره
بازادته ولعل المراد اعتماده على ما ليس باسفل منه اذا اعتماده على ما هو اسفل منه
يوجد منه الميل الطبيعي ايضا والمراد بيان ما يوجد فيه ميل واحد وقد يكون طبيعياً
بان يكون منبعثاً عن نفس ذي جسم غير ذي ارادة كافي الزق المنفوخ المسكن في الماء
وقد يكون قسرياً بان يكون منبعثاً عن شيء خارج عن الجسم المائل وذلك الشيء
الخارج هو القاهر كميل الحجر المرمي الى فوق وقد يجتمع الميلان الى جهة واحدة
كافي الحجر المرمي الى اسفل فان فيه ميلاً طبيعياً وقسرياً وكافي الانسان النازل من
الجبل بادرادته فان فيه ميلاً تفصلياً وطبيعياً وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا
الميل بالقوة التي توجب المدافعة لانفس المدافعة كافي الحجر المرمي الى فوق فان فيه قوة
قسرية توجب المدافعة الى فوق وقوة طبيعية توجب المدافعة الى تحت لكن لم توجد
مقتضى القوة الثابتة لمنع القوة القسرية عنه والدليل على وجود القوة الطبيعية
في الحجر المرمي الى فوق اختلاف حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
في السرعة والبطء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في الحجر الكبير

اعظم مما في الحجر الصغير والحال ان ذلك الميل الى جهة غير جهة الميل القسري
فتكون المعارقة من الحركتين القسرية في الحجر الكبير اقوى فتكون حركته انطاً
والصلابة بممانعة الغاشق واللين لعدم ممانعة الغاشق وقيل الصلابة كيفية تقتضي
عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون الجسم بسبب هذه الكيفية قوام غير سيال قال
في الكشاف قوام الشيء ما يقام الشيء به كقولك هو ملاك الامر المائل الى جهة واحدة اذا كان
للجسم قوام غير سيال لا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة ثم ان عدم
قبول الغمز وعدم التفريق انما يكون بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول
الغمز الى الباطن ويكون الجسم قوام سيال ينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق
بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب الرطوبة وغشاك بسبب اليبوسة فتكون
الصلابة واللين حيثئذ من الكيفيات الاستعدادية لقبول الغمز وعدم
قبوله اقول فالجسم اللين يكون بين الرطوبة واليبوسة والملاسة هي استواء
وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها
احفوض وبعضها ارفع فعلى هذا الملاسة والخشونة من مقولة الوضع الا اذا فسرناهما
بكيفيتين تابعين لاستواء وضع الاجزاء ولا استواء حيثئذ ككونان من مقولة
الكيف (المبحث الثالث في تحقيق المبصرات) اما الالوان فانها تظهر المحسوسات ماهية
وهيئة اي وجود اقل لاحقيقة لشيء من الالوان اصلاً والبياض يتخيل من مخالطة
الهواء للاجسام الشفافة والمتصغرة جداً كافي الثلج والبلور المسحوق والسواد
يتخيل من كثافة الجسم وعدم غورا الضوء في عمقه اقول لعل هذا القائل يقول ان
اصل الالوان السواد والبياض فقط فلذا لم يذكر غيرهما والحق ان السواد والبياض
كيفيتان حقيقتان قائمتان بالجسم في الخارج وان ما جعله ذلك القائل سبب التخيل
السواد والبياض قد يكون سبباً لحدوثهما في الخارج ثم ان المشهور ان اصل الالوان
السواد والبياض وباقي الالوان يتركب منهما وقيل اصل الالوان السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم ابن سينا ان وجود الالوان مشروط بالضوء
وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء يكون الجسم
مستعداً لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واستدل بعدم الابصار بها في الظلمة
واعترض عليه بانه لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها (فرع) من الناس من
توهم في السواد الشديد اجتماع سوادين فيجوز اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف
اجتماع سواد وبياض معا في محل واحد فيجوز اجتماع الضدين في محل واحد
لكن هذا باطل بل السواد الشديد هو السواد الصرف وهو الذي لم يختلط به شيء من
اجزاء البياض وغيره من الالوان والسواد الضعيف هو الذي اختلط به اجزاء صفار
تضاده اختلاطاً لا يتميز في المحس ببعضها عن بعض واما في نفس الامر فالجزء السوادى

في موضع غير موضع الجزء المضاد فلا يلزم اجتماع الضدين في موضع واحد واما
الاضواء فتقبل انها اجسام شفافه تنفصل عن المضي كالشمس والحق انهم تعرض
قائم بالمضي بعد حصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل لمحل كضوء الشمس فانه
عرض قائم بهما بعد حصول ضوء آخر مثله في الجسم المقابل للشمس وقبل الضوء هو
اللون ومنع هذا بان الضوء قد يحس بدون اللون كما في البلور اذا كان في الظلمة فانه
يحس بضوئه دون اللون ثم ان من الاضواء ما هو ضوء اول وهو الضوء الحاصل
في الجسم من مقابلته المضي لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى هذا
الضوء ضياء ان قوى وشعاعا ان ضعف ومنها ما هو ضوء ثان وهو الضوء الحاصل
في الجسم من مقابلته المضي بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب غروب الشمس فان وجه الارض صار مضيئا في هذين الوقتين بالهواء
الذي صار مضيئا بالشمس وكضوء اخل البيت وتحت الشجر بعد طلوع الشمس
وكالضوء الحاصل لوجه الارض من مقابلة القمر لان نوره مستفاد من الشمس
ويسمى الضوء الثاني مطلقا نورا وظلا ايضا ان حصل في الجسم من مقابلة الهواء
الذي صار مضيئا بالشمس والضوء الذي يترقرق على الاجسام اى يخرجه كانه
يجب ويذهب يسمى لمعانا ثم ان المعان اذا كان ذاتيا يسمى شعاعا كالشمس
فالشعاع مقول بالاشترال اللفظي على الضوء الضعيف الحاصل من مقابلة المضي
لذاته وعلى المعان الذاتي وان لم يكن المعان ذاتيا يسمى برقعا كما للمرأة
اذا وضعت في مقابلة الشمس والظلمة عبارة عن عدم الضوء عما من شأنه الضوء
فان الشيء الذي اتى عنه الضوء صار مظلما فتكون الظلمة عدم الملكة قبل يخرج
بقوله عما من شأنه الضوء المجرى فانها مع انها ليس فيها ضوء ليس فيها ظلمة
اذ ليس من شأنها الضوء وقيل الظلمة كيفية تمتع الابصار بالتقابل منها حينئذ
تقابل التضاد (المبحث الرابع في تحقيق المجموعات) وهي الاصوات والحروف والصوت
عند الفلاسفة كيفية تعرض للهواء لتوجه الحاصل به اساس او تفرق عنيقين قال
المصنف والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع اى اساس عنيف
او قلع اى تفرق عنيف والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء
التموج الحامل للصوت الى الصماخ لانا اذا رأينا من بعيد من يضرب القأس
على الخشبة نشاهد الضرب قبل سماع الصوت وليس المراد بوصول الهواء الحامل
لصوت الى السامعة ان هواء واحدا بعينه يتوج ويتكيف بالصوت ويوصله
الى السامعة بل ان مجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتوج ويتكيف بالصوت
ايضا وهكذا الى ان يتوج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة وهي
قوة مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وليس المراد من تكيف الهواء

المجاور بالصوت ان الصوت ينتقل من الهواء الاخر اليه بل يفيض المبدأ في الهواء
المجاور لاستعداده صوتا مماثلة فلا يلزم انتقال العرض قال في شرح المقاصد الصوت
عندنا يحدث ببعض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر
الحوادث وكثيرا ما يورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان
الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه
الى آخر ما قال والحروف اصوات تعرضها كيفيات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض
آخر يشترك في الثقل والخفة وهذا التعريف هو ما رجحه الاصفهاني والسيد الشريف
والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف
والواو والياء سميت هذه الحروف بالافتضاء امتداد الصوت لان هذه الحروف تحصل
باشباع الحركات والى مصوتة وهي ما عدا حروف المد واللين سميت بها لعدم افتضاءها
امتداد الصوت قال السيد الشريف ضمت واصمت بمعنى والمصوتة على صيغة الفاعل
بمعنى الصامتة وتسمى هذه الحروف بالصوامت ايضا والصداء بالمد الصوت يحصل من
انصراف هواء متوج عن جبل او جسم امانس (المبحث الخامس في تحقيق الطعوم)
واضواها تسعة المראה والحرارة والملوحة والعفوصة والجوضة والقبض والحلاوة
والدسومة والتفاهة ثم يحصل بسبب التركيب انواع لا تحصى وانحصار الاسول
في التسعة باعتبار القابل والفاعل وبيان ذلك ان الطعم له جسم قابل له وهو اما ان
يكون كثيفا او لطيفا او معتدلا وله اى للطعم فاعل وهو اما الحرارة او البرودة والمعتدل
بينهما فتفعل الحرارة في الجسم التكتيف المראה وفي اللطيف الحرارة وفي المعتدل
الملوحة وتفعل البرودة في التكتيف عفوصة وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان وباطنه
وفي اللطيف جوضة وفي المعتدل قبضا وهو طعم يأخذ ظاهر اللسان فقط وبفعل
المعتدل في التكتيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة والتفاهة
يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن
لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه بحيث لا يخل منه شيء بمخالطة اللسان كالخضار
والتفاهة بهذا المعنى الثاني هي التي عدت من الطعوم لا الاول كذا في الاصفهاني
وهي المشكال وهو ان التفاهة التي فعلها المعتدل في المعتدل ان كانت بالمعنى الاول
فلا وجه لذلك كرها في بحث الطعم وان كانت بالمعنى الثاني فهو فاسد لان مثل
الخضار متصف بها مع انه ليس بمعتدل بل كثيف كذا كروقد يجتمع في الجسم
الواحد طعمان واكثر فيجس بطعم آخر غير هذه الطعوم التسعة المذكورة اما اجتماع
الطعمين في كك اجتماع الحرارة والقبض في الحظض ويسمى هذا الطعم البشاعة
والحظض نوع من الاشجان واجتماع المראה والملوحة في السجة محركة وسكينة
ارض ذات لزوم وبمعنى الزعونة واما اجتماع الاكثر فكك اجتماع الحرارة والحرارة

والقبول في البادئ (المبحث السادس في تحقيق المشعومات) وهي الزواج المدركة
 بالشئ ولا احسانا لانواعها الا من جهة الموافقة للمزاج والمخالفة له فالزواج الموافقة
 للمزاج تسمى طيبة والمخالفة منتنة وقد يشق في الزواج من الطعوم المتعارضة لها الممن
 فيقال راحة حلوة ورايحة حامضة باعتبار ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحتساس
 بالرايحة وصول الهواء المتكيف بالرايحة الى الخيشوم وقيل سبب الاحتساس بها
 وصول الهواء المخلط بجوهر لطيف متحلل عن ذي راحة الى الخيشوم وهو بعيد
 فان المسلك اليسير كيف يتحلل عنه اجزاء تنتشر في مواضع كثيرة ويستمر ذلك دهورا
 طويلا اقول وعلي هذا لا تكون الرايحة من الاعراض واما القسم الثاني اعني
 الكيفيات النفسانية فمن الحياة والصحة والمرض والادوية وما يتوقف عليه الافعال
 كالقدرة والارادة فما كانت من الكيفيات النفسانية زائفة بحيث ملكة وما ليست
 براضعة بحيث حالها وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث (المبحث الاول
 في الحياة) وهي قوة تتبع الاعتدال النوعي ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية كقوة
 الحس والحركة والتصرف في الاغذية كذا في شرح المواقف والمراد بالاعتدال
 النوعي ان يكون النوع ما مزاج هو اصل الامزجة بالنسبة الى ذلك النوع قال
 في شرح المقاصد يهديان الاعتدال النوعي ثم لكل صنف من ذلك النوع ولكل
 شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصل بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا
 نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من
 انواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة انتهى وادعى ابن سينا ان الحياة مغايرة لقوى
 الحس والحركة وكذا لقوة التغذية واعتدل على مغايرتها لقوة الحس والحركة
 بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس ولا متحرك
 فلو كانت الحياة عين قوة الحس والحركة لوجب ان يكون العضو المفلوج
 حساسا ومتحركا ومنع ذلك بان عدم الحس والحركة بالفعل لا يستلزم عدم قوتها
 لجواز ان توجد قوة الحس والحركة ويمنع من الاحتساس والحركة عائق واعتدل على
 مغايرتها لقوة التغذية بان العضو الذابل حي وليس بمغتذ فلو كان الحياة عين قوة
 التغذية لوجب ان يكون العضو الذابل متغذيا ومنع ذلك ايضا بان عدم التغذية
 بالفعل لا يستلزم عدم قوتها لجواز ان توجد قوتها ويمنع من التغذية عائق اقول
 والمفهوم من قول المصنف ويفيض عنها سائر القوى انا وافق ابن سينا في دعوى
 التغاير وان منعنا دليلا وكذا المفهوم مما قال شارح المواقف حيث قال وقد يشوه ان
 الحياة هي قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لانها قوة اخرى مستتعبة
 لهذه القوى كما ذكرناه فلذا قال ابن سينا فعلا هذا التوهم انها اي الحياة غير قوة
 الحس والحركة وغير قوة التغذية والتغذية انتهى ثم ذكر شارح المواقف دليل ابن سينا

على هدم الدعوى وذكر المنع عليه وقد شرطت الفلاسفة والمعتزلة الحياة بالبنية
 الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط الحياة اذ يجوز عندهم
 ان يخلق الله تعالى الحياة في جرة لا يتجزأ ثم ان البنية عند الفلاسفة عبارة عن
 الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط
 للحياة وعند المعتزلة عبارة عن مجموع جواهر فردة لا يمكن الحياة من اقل منها واعتدل
 الفلاسفة على اشتراط البنية بالحياة بشرطها باعتبار ان المزاج وبالروح وهو
 اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط تنبعث من الخبثات الابسر من القلب
 بخارية في غروق تنبت من القلب وهذه الغروق هي التي تسمى بالشرايين واعتدل
 المزاج والروح لا يتفقان بدون البنية والشرايين هي الغروق البخارية ولعل المتكلمين
 يمنعون اشتراط الحياة باعتدال المزاج وان كانت عادته تعالى جارية بخلق الحياة
 مقارنة باعتدال المزاج والموت عدم الحياة عما من شأنه الحياة فيكون التقابل
 بينهما تقابل لعدم والملكة حال الامتنان والاولى ان يقال عدم الحياة بملا وجوده
 الحياة قال بعض الفضلاء في وجه اولوية ان في التفسير الاول مسا هلا اذ يلزم ان
 يكون الحين قبل حلول الموت والحياة والعدم لا يخلق لان الخلق ايجاد المعدوم ومنع بان
 لقوله تعالى خلق الموت والحياة والعدم لا يخلق لان الخلق ايجاد المعدوم ومنع بان
 المعنى بالخلق التقدير ولا يجب حيفته كونه وجودا لان العدمي مقدرا ايضا (المبحث
 الثاني في الادراكات) وهي اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الحس الظاهرة
 قال بعض الافاضل المشاعر هي القوى الداركة جمع مشاعر بفتح الميم او كسرهما
 اي موضع الشعور او كنهه انتهى والمشاعر الحس الظاهرة هي الحس والبصر والسمع
 والشم والذوق واما ان تكون باطنة كالاعتقالات والتوهم والتخييل والاول اسم لادراك
 القوة المعاقلة والثاني اسم لادراك القوة الواهية والثالث اسم لادراك القوة الخيالية
 وسيجي تفصيل المشاعر الباطنة والظاهرة في باب الالهييات ثم ان الادراكات الباطنة
 تنقسم الى تصورات وتصديقات والتصديق اما ان يكون جازما اي ما نعتا احتمال
 التيقن اولا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون ملوحي قال السيد
 الشريف اراد بالملوحي ما يعم الدليل العقلي والشبهة والبدعية العقلية والوهمية
 فخرج التقليد صوابا كان لو خطأ اولا لا يكون ملوحي والثاني هو التقليد والاول اي
 الذي ملوحي اما ان يقبل متعلقه وهو النسبة التيقن بوجه سواء كان في الخارج
 بان لا يثبت الواقع كما اشار اليه السيد الشريف وسواء كان عند الذكاء كما يمكن ان
 يزول دليلا بتشكيكك بتشكيكك كونه دليلا قطعيا وهو الاعتقاد طباق الواقع اولا
 اقول لعل حاصله ان الاعتقاد مالم يجوز الاعتقاد تيقن متعلقه لكن ان يعتقد
 تقيضه بان ينظر الى الواقع وذلك ان لم يطابق الحكم الواقع او بان يسمع تشكيل المشكك

في دليله فيزول الدليل ويرد على خاطره نقيض الحكم المعتقد وان كان الحكم المعتقد مطابقا للواقع اولا يقبل متعلقه النقيض لافي الخارج ولا يشكك المشكك وهو العلم والشأن اي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الزعم ثم انه اختاف في تعريف العلم فقال الفلاسفة انه حصول صورة الشيء في العقل اي الصورة الحاصلة من الشيء في العقل وهذا مبني على الوجود الذهني وهو باطل عند المتكلمين بدليل انه لو وجد النار مثلا في الذهن لوجب كون الذهن حارا وقال المصنف والحق ان الفلاسفة ان ارادوا بصورة الشيء الحاصلة في الذهن ما يشبه التخييل في المرء آفة فمحتمل ولا يرد عليهم اعتراض المتكلمين كما لا يخفى وان ارادوا بالصورة ما يشارك الخارج في تمام الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع وهو الذهن والمتصور قد يكون جوهر كالأجسام قال في شرح المواقف وهذا الذي ذكره الفلاسفة في تعريف العلم تناول الظن والجمل المركب والتقليد بدل الشك والوهم ايضا وتسمية هذه الاشياء علما يخالف اللغة والعرف العام والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا من كانه عالم في شيء من استعمال اللغة والعرف والشرع وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظن والشك والوهم واما التقليد فقد يطلق عليه اسم العلم مجازا لاحقيقة لكن لا منازعة مع الفلاسفة في اصطلاحاتهم بل لكل احد ان يصطلح على ما يشاء الا ان رعاية الامور المشهورة بين الجمهور اولى واجب وقيل العلم امر اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعذر العلم بتعدد المعلومات لوجوب تغير النسبة عند تغير المنسوب اليه وبشكل هذا التعريف العلم تعقل الشيء بنفسه فان التعلق بين الشيء ونفسه غير معقول اذ لا بد للتعلق من شيئين والخيار في تعريف العلم انه صفة توجب لموصوفها تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز نقيض ذلك التمييز ويخرج بقوله تميزا صفات لا توجب لموصوفها تميزا كالشباة والسواد ويخرج بقوله بين المعاني ادراكات الحواس الظاهرة فانها توجب تميزا في الامور العينية لان المراد من المعاني ما ليس من الالعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة ويخرج بقوله لا يحتمل النقيض الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل نقيضه بلا خفاء وكذا يخرج الجمل المركب لا يحتمل ان يطلق في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك ومحصل هذا التعريف ان العلم صفة قائمة بجمل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عا ديا كون المحل مميزا لمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز وهذا التعريف يتناول التصديق اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له فيصدق عليه انه لا يحتمل النقيض قال الخليلي

ثم التمييز في التصور الصورة ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق الاثبات والشيء ومتعلقه الطرفان انتهى والمراد من الطرفين الموضوع والمحل واعلم ان العلم على هذا التعريف لا يتعدد بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكررة كثرة الصفة واكثر ما ذكر في هذا المبحث ما اخذ من شرح المواقف هذان فرعان يتفرعان على قول الفلاسفة بان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل (الاول) ان الصورة العقلية تفارق الخارجية في ان الصورة الخارجية متمسكة بالمحل في مادة اصغر منها بخلاف العقلية وان الخارجية محسوسة في الخارج دون العقلية الى غير ذلك (الثاني) ان الصورة العقلية كلية لاعلى معنياتها كلية في نفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية بل على ان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية لان المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركين كثيرين (ثمة) العلم قسمان الاول اجالي وهو ما يتعلق بامور متعددة شاملا لها هو مبدأ تفصيل تلك الامور كما اذا علمت مسألة تفصيل اسم غطت عنها فاذا سأل عنها سأل فانه يحضر في ذهنك الجواب الذي هي تلك المسألة دفعة من غير تفصيل وحقيقة حاله بسيطة اجمالية هي مبدأ تفصيل اجزاء الجواب ودليل هذا العلم انك عالم بانك قادر على الجواب ولا شك ان علمك باقتدارك على الجواب متضمن علمك بحقيقة ذلك الجواب اجالا لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيهما (والقسم الثاني تفصيلي) وهو ما يتعلق باعيان ككل واحد من الامور المتعددة على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن بعض في العقل والعلم ايضا قسمان الاول فعلي وهو ان يكون سببا للوجود الخارجي بان يسبق صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الالعيان كما اذا تصورت شكلا ففعله والثاني انفعالي بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الالعيان كما اذا شاهدت شيا ففعله (مسألة) قالت الفلاسفة للنفس الناطقة اربع مراتب في التعقل المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات بل مستعدة لها وتسمى هذه المرتبة العقل الهيولاني قيل واكثر اطلاقه على النفس في هذه المرتبة وكذا الحال في سائر المراتب والمرتبة الثانية ان يحصل لها بعض المعقولات البديهية باستعمال الحواس في الجزئيات وتسمى هذه المرتبة العقل بالملكة قيل سميت به لما حصل للنفس من ملكة الانتقال الى النظريات بسبب تعقل البديهيات التي تستحصل بترتيبها النظريات وهذه المرتبة مناط التكليف عند الشيخ ابى الحسن الاشعري والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تطلق عليها بالفعل بل عبارات مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا حاجة الى كتب جديدة وذلك انما يحصل اذا احتضنت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل لها

ملكته تقوى بها على ذلك الاستحضار ونسبى هذه المرتبة العقل بالفعل المرتبة الرابعة
 كمال وهو ان تستحضر النظريات التي ادركتها بحيث لا تغيب عنها وتسمى هذه المرتبة
 العقل المستفاد وهل يمكن حضور جميع المدركات بامرها دفعة واحدة للانسان
 وهو في جلباب بدنه ام لا فيه تردد وقد جوز ذلك لبعض النفوس الكاملة المتجردة
 عن العلائق البدنية قال في شرح المواقف واعلم ان تغير العقل المستفاد بما ذكر ليس
 بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل
 نظري على حدة ولا شبهة حيث قد في وقوع العقل المستفاد للانسان وهو في جلباب
 البدن وبينه البعض بان النفس الناطقة قد تكون بالنسبة الى بعض النظريات
 حاصلة في مرتبة العقل الهيولاني والى بعضها في مرتبة العقل بالملكة والى بعضها
 في مرتبة العقل المستفاد والى بعضها في مرتبة العقل بالفعل اقول يفهم من بيان ذلك
 البعض ان معنى كلام شارح المواقف ان كل نظري يمكن ان يعتبر فيه شيء من المراتب
 الاربع ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك
 الكمال وهي المرتبة الرابعة لكن الاوليان وسيلتان الى تحصيل ذلك الكمال ابتداء
 والثالثة وسيلة الى استيراده واستحضاره بعد غيابه وزواله (البحث الثالث
 في القدرة والارادة) القدرة مصفة تؤثر على وفق الارادة فخرج عنه العلم لعدم تأثره
 ونخرج ايضا لما لا يؤثر على وفق الارادة كالطبيعة وقيل القدرة ما هو مبدأ للأفعال
 المختلفة والمراد بالخير هو الفاعل المؤثر فالقوة الحيوانية قدرة على التفسيرين والقوة
 العقلية التي هي مبدأ الخير مكية عند من يجعل الافلال ذوات شعور وارادة قوة
 على التفسير الاول دون الثاني لانها ليست بمبدأ لأفعال مختلفة بل للحركة على فسق
 واجد والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني لانها مبدأ للأفعال المختلفة كالغذائية
 والتخمية ونواميد المثل وليست بقدرة على التفسير الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة
 والقوة العنصرية ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر على وفق الارادة ولا على الثاني
 لانها ليست بمبدأ للأفعال المختلفة بل فاعلها على تنج واحد والقدرة غير المزاج
 كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس هذه
 الكيفيات الاربع فيكون تأثير من جنس تأثير هذه الكيفيات وتأثير هذه الكيفيات
 على نسق واحد ولا ارادة لها قال في شرح المواقف العجز عرض بوجود مضاد للقدرة
 باتفاق من الاشاعرة ويجهل المعزلة خلافا لابي هاشم من المعزلة في آخر اقواله
 حيث ذهب الى ان العجز عدم القدرة وذكر الاصفا في ان القدرة هي القوة المنبثقة
 في العضلة والعضلة بالقوى كل عضوية معها لم يخلط ويدل على مغايرة القدرة
 ليسا باليادي كون الانسان المشتاق والمريد غير قادر على تحريك الاعضاء
 وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد قال الشيخ ابو الحسن الاشعري واصحابه

ان القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه
 الحالة ولا توجد قبله فضلا عن تعلقه به وقال ايضا بناء على كون القدرة عنده
 مع الفعل لا قبله انها اي القدرة لا تتعلق بالصددين والا لزم اجتماعهما لوجوب
 مقارنتهما تلك القدرة بل قال ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا
 متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البديل لانها تحدث مع المقدور
 ولا شك ان ما يحدث عند صدور احد المقدورين مغاير لما يحدث عند صدور الآخر
 كذا في شرح المواقف والمصنف حل كلام الشيخ على انه اراد بالقدرة القوة المستفجرة
 لسراطة التأثير الى مجموع الامور التي ترتب عليها الاثر ولهذا زعم الشيخ ان القدرة
 انما هي مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة ومنع تعلقها
 بالفسدين بل الفعلين مطلقا والمعتزلة لما ارادوا بالقدرة مجردا القوة العضلية قالوا
 بوجودها قبل وتعلقها بالامور المتضادة كذا في شرح المواقف والقوة مبدأ الفعل
 مطلقا سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة ولا فتناول الفلكية
 والعنصرية والنباتية والحيوانية وقد يقال القوة لا مكان الشيء مجازا والارادة قيل
 انها اعتقاد النفع او ظنه والقائل بذلك ككثير من المعتزلة وقيل ليست الارادة
 ما ذكر من الاعتقاد او الظن بل هذا هو المدعى بالداعية واما الارادة فهي ميل يتبع
 ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه والتعريف الثاني
 هو ما ذكره المصنف واقتصر عليه مع انه لبعض المعتزلة كما صرح به في شرح المواقف
 وشرح المقاصد واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور
 بالوقوع اقول لم يذكر ان الكراهة عند الاشاعرة ما اذا لان ارادة الشيء هي كراهة ضده
 بعينه عند الشيخ الاشعري وكثير من اصحابه واما الميل الذي يقوله المعتزلة فخص
 لا شكره لكن ذلك الميل ليس بارادة كما ان اعتقاد النفع ليس بارادة وكما ان اعتقاد النفع
 والميل التابع له ليسا بارادة بل كذلك هما ليسا بشرطين للارادة وان كانت الارادة
 واقعة بسببهما في الغالب الا ترى ان الهارب من السبع اذا ظم رله طريقان متساويان
 في الافضا الى مطلوبه الذي هو النجاة من السبع فانه يختار احدهما بارادته
 ولا يتوقف في ذلك الاختيار على ترجيح احدهما للنفع باعتدفيه ولا على ميل يتبعه
 بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة هذا حاصل ما في شرح المواقف وصرح
 شارح المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة ان الارادة عند الاشاعرة مقارنة
 للفعل اي ليست سابقة عليه ويقسم منه ان الارادة على تفسير المعتزلة سابقة على
 الفعل اعلم ان الارادة والكراهة مغايرتان للشهوة التي هي شوق النفس الى الامور
 المستلذة والنفرة التي هي دفع النفس الامور المؤلمة وانقباضها عن الامور
 عند شرب الدواء المر دون الشهوة وان الشهوة توجد في اللذة المحرمة بدون الارادة عند

الزاهد وقد يجتمعان فينبغي ما عوم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة
والنفرة اذ في الدوام المر- وجدت النفرة بدون الكراهة القابلة للارادة وفي الذائد
المحرمة توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان في حرام
منفرد عنه كل ذلك من شرح المواقف اقول المفهوم من كلامهم ان الارادة والكراهة
اختياريتان والشهوة والنفرة اضطرارييتان وذكر في شرح المواقف ان الارادة القديمة
وهي ارادة الله تعالى توجب المراد اتفاقا من اهل الملة والفلاسفة ان تعلقت بفعل
نفسه واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو
الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به كما في العصاة (تتمة) ذكر في شرح المواقف
ان ارادة الشيء عين كراهة ضده عند الاشعري وكثير من اصحابه ورد هذا بان الانسان
قد يريد شيئا ولا يخطر ضده بباله فضلا عن كراهته ثم الذين ذهبوا الى التباين بين
ارادة الشيء وكراهة ضده اتفقوا على ان ارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده اذ لم يخطر
الضد بالبال واما عند خطور الضد بالبال فاختلوا في ان ارادة الشيء هل تستلزم
كراهة ضده المشعور به ام لا فقال القاضي ابو بكر والامام الغزالي ان ارادة الشيء مع
الشعور بـضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند صاحب
المواقف عدم الاستلزام بناء على ان الشخص يجوز ان يريد الضدين كل واحد منهما
من وجه بالتسوية اذا استوى نفعهما او بترجيح احدهما اذا كان فيه نفع راجح
واعترض عليه شارح المواقف بان ارادة الضدين معا انما تأتي اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع او ما يتبعه من الميل واما اذا فسرت بصفة مخصوصة لاحد طرفي الفعل
مقارنة له كما هو رأي الاشاعرة فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا والخلق
ملكه يصدرهم عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر والفرق بينه وبين القدرة مع
ان الخلق صفة مؤثرة كالقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء وانما يتعين
تأثيرهما في احد الضدين اذ تعلق الارادة بذلك الضد فهي تابعة للارادة بخلاف الخلق
فانه لا يصلح للضدين بل لاحدهما فقط كالحلم فانه يصلح للعفو ولا يصلح للانتقام
والحكمة قيل هي الارادة فحجة الله تعالى لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التأيد
ومحبتنا لله تعالى ارادتنا لطاعته وامتناله او امره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله
سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الشكال المطلق فيه تعالى تصورا على
الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدم بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره
تعالى فكيفية ترتب على تخيل كمال فيه تخيلا مستمرا وذلك الشكال اما المذلة المحبوب
كما في محبة العاشق لمعشوقه واما منفعة حاصلة من المحبوب للحبيب كما في محبة المنعم
عليه لمنعمه واما مشاكلة المحبوب للحبيب كما في محبة الوالد لولده والصديق لصديقه
والرضي عند المعتزلة هو الارادة فاذا لم يرض الله تعالى لعباده الكفر لم يكن مريدا له

ايضا وعندها ان الرضى سواء كان من الله او من العباد هو ترك الاعتراض فالكفر
مع كونه مراد الله تعالى ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه والعزم
هو حزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبثقة من الاراء العقلية
والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التخيروا ن ترجح
حصل العزم وهذا الذي ذكر من ان المحبة هي الارادة عند البعض وان الرضى هو
الارادة عند المعتزلة وان العزم بحزم الارادة بعد التردد انما يصح اذا فسرت الارادة
باعتقاد النفع او ظنه او بالميل التابع له اما اذا فسرت بالصفة المختصة كما هي
عند الاشاعرة فلا يصح لان الصفة المختصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا
ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي يجب ان تقارنه الصفة
المختصة كذا في شرح المواقف يعني ان العزم قد يكون سابقا على الفعل والارادة
بمعنى الصفة المختصة ليست سابقة على الفعل بل مقارنة له كما سبق قال في شرح
المواقف في المقصد الثاني من مقاصد الارادة واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم
من قبيل الارادة بل امرامغاير لها (المبحث الرابع في اللذة والالم) مما يذهب الى التصور
وقوامهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظرا فانما تجد من انفسنا عند
الاكل والشرب والوقوع حالة مخصوصة هي اللذة ونعلم ايضا ان ادراك هذه الاشياء
الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة مخصوصة هل هي نفس ذلك الادراك او لازمه
او ملزومه او لازمه ولا ملزومه وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة ليست امرامحققا
موجودا في الخارج بل هو امر عديم هو زوال الالم وهو خطأ منه لان الانسان
قد يتلذذ بالنظر في الوجه الحسن والوقوف على مسئلة والعثور على مال فجأة بلا
خطور سابق في هذه الصور (المبحث الخامس في الصحة والمرض) الصحة حال
او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها سليمة وهذا التعريف يدخل فيه صحة
الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات كذا في شرح المواقف وذكر فيه ايضا
انما قال حال او ملكة ولم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد
لا تكون ثم ان المرض خلاف الصحة اي حال او ملكة بها تصدر الافعال عن موضوعها
غير سليمة واما سائر الكيفيات النفسانية كالفرح والحزن وامثال ذلك فغنية عن
البيان لان كل احد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميزها عن غيرها
(واما القسم الثالث) فهو والكيفيات المختصة بالكميات اي التي تعرض للكميات
بالذات وبواسطة الكميات تعرض لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان تكون
عارضة للكميات حال كونها اي الكيفيات غير مركبة مع غيرها من الكيفيات الغير
المختصة بالكميات او مركبة مع غيرها والاولى اما ان تكون عارضة للكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء وهما عارضان للخط وكالاستدارة وهي كون السطح

يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وكالشكل وهو هيئة احاطة الحد والحدود بالمقدار واما ان تكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية والثانية وهي ان تكون الكيفيات عارضة للكميات مركبة مع غيرها كالحلقة المركبة من الشكل واللون اما الشكل فهو من الكيفيات المختصة بالكميات كما سبق هنا واما اللون فهو من الكيفيات المحسوسة العارضة للجسم زيادة قال في شرح المواقف نقلا عن المهندسين الخط المستقيم خط تقع النقاط المفروضة فيه كلها متوازية على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخط المستقيم اذا ثبت احد طرفيه على حالة وادبر الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الدائرة وهي سطح يحيط به خط وفي وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط المحيط متساوية فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط المحيط محيط الدائرة والخطوط الخارجة من المركز الى المحيط انصاف اقطار الدائرة والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطر الدائرة وهو اي القطر منصف للدائرة واعلم انه وقع في المواقف في تعريف الدائرة شكل يحيط به الخ والمراد منه سطح مشكل يحيط الخ فذكر لفظ سطح بدل شكل ولما كان كل سطح مشكلا البتة ترك لفظ المشكل وانما قلت كل سطح مشكل لان كل سطح محيط بخط او اكثر والهيئة الحاصلة من تلك الاحاطة هي الشكل ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادبر نصف الدائرة حتى عاد الى موضعه الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح في وسط ذلك الجسم نقطة جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك السطح متساوية فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك السطح محيط الكرة وذلك الخطوط انصاف اقطارها والخط المستقيم الواصل من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها واذا ثبت احد اضلاع سطح متوازي الاضلاع وادبر ذلك السطح حصل الاسطوانة المستديرة وهي جسم يحيط به دائرتان متوازيتان من طرفيه هما قاعدتان يصل بينهما سطح مستدير واما القسم الرابع فهي الكيفيات الاستعدادية وهي اما استعداد نحو الاقبول كاصلاية وهي تسمى قوة واما استعداد نحو القبول والانفعال كاللين وهي تسمى ضعفا واللاقوة (الفصل الرابع في الاعراض النسبية) وفيه ثلاثة مباحث (المبحث الاول) في هيئة الاعراض النسبية اي وجودها اعلم ان الاعراض النسبية سبعة الين والحق والاضافة والمثل والوضع والفعل والانفعال واما الكيف والكم فهما عرضان غير نسبين وانما كثر مجموع المتكلمين وجود الاعراض النسبية الا الين (المبحث الثاني في الين) وسماه المتكلمون بالكون وهو الحصول في الحيز والكون عندهم جنس تحت اربعة انواع السكون والحركة والافتراق والاجتماع لان الحصول

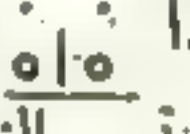
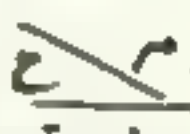
في الحيز

في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا الثاني قسمان لان حصوله في الحيز ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان فحصول الجسم في الحيز في اول حدوثه لا حركة ولا سكون فخرج ذلك الحصول عن حدى الحركة والسكون واما الاول فهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر اي ينسب الجوهر الحاصل في الحيز الى جوهر آخر فان كان بين هذا الجوهر الحاصل في الحيز وبين الجوهر المنسوب اليه فضاء يسع جوهر آخر فهو اي حصول هذا الجوهر في الحيز افتراق وان لم يكن بينهما فضاء يسع جوهر آخر فهو اجتماع كذا في شرح المواقف والحركة عند الفلاسفة هي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدرج وقولهم على سبيل التدرج احتراز عن الخروج دفعة واحدة فانهم يسمونه كونوا ولا يسمونه حركة كانه انقلاب الماء هو آخذ حصول الصورة الهوائية كون واتسقاء الصورة المائية فساد واما السكون عندهم فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك فالجزئات غير متحركة ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل السكون استقرار الجسم زمانا في مقولة تقع فيها الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد ثم ان الحركة عندهم باعتبار مقولة تقع فيها الحركة اربعة اقسام ومعنى الحركة في المقولة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر منها او من فرد الى فرد آخر منها القسم الاول الحركة في الكم كالخلل والتكاثف الاول ازدياد الجسم من غير ضم غيره اليه والثاني انتقاس مقداره من غير فصل جزء منه وكذا النقص وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويدخله في جميع الاقطار بخلاف السكون فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا يراذيه في الطول والذبول وهو عكس النقص وانتقاص حجم الجسم بسبب ما ينقص عنه في جميع الاقطار بخلاف السكون فانه ليس في جميع الاقطار اذ لا ينقص به في الطول فهو عكس السكون (القسم الثاني) الحركة في الكيف كاسوداد الغيب ونسجن الماء ويسمى بحسب الاصطلاح استعصالة (القسم الثالث) الحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدرج كحركة الفلك وتسمى حركة دورية (القسم الرابع) الحركة في الين كالحركة من مكان الى مكان آخر وتسمى نقله قال في شرح المواقف ان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الينية المسماة بالنقله وهي المبادرة في استعمالات اهل اللغة ايضا وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية انتهى اقول تعريف الحركة عند المتكلمين لا يتناول الحركة الوضعية ولعل للحركة عندهم معنيين فامل ولا بد للحركة من قوة موجبة اي مبدأ موجب للحركة وتلك القوة ان كانت مسببة عن سبب خارجي سميت تلك الحركة قسرية

والا فان كان للثلاث القوة شعور بما يصدر عنها بحيث اراديه وان لم يكن لها شعور بحيث
طبيعية وكل من الثلاث سريعة وبطيئة والبطيئة ليس لتخلل السكات بل لمناعة
المخروق كالهوا في الحركة الطبيعية وممانعة الطبيعة والمخروق في الحركة القسرية
والارادية ثم المشهور انه لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين ستكون وهو مذهب
ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما سكوت اعلم ان المصنف ذكر في بحث
الحركة مباحث اخر لكننا قلنا الحدوى فلذلك تركتها (المبحث الثالث) في الاضافة
المضاف يطلق بالاشتراك على النسبة المعقولة بالقياس الى النسبة الاخرى
وما صلح بالنسبة المتكررة كما في شرح المواقف كالاوية والبنوة العارضتين للاب
والابن وهو اي الامر النسبي المضاف الحقيقي قال به بعض الافاضل في وجه التسمية
بالحقيقي ان الاضافة بالحقيقية بين الاوية والبنوة لا بين الاب والابن ويطلق المضاف
ايضا على معروض النسبة كذات الاب وهو المضاف المشهورى على ما في المواقف
وهو خارج عن البحث لانه ليس من قبيل الاعراض قال في شرح المقاصد وما وقع
في المواقف من ان تقسم المعروض ايضا يسمى مضافا مشهورا بخلاف المشهورين
قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء تعرض له الاضافة على ما هو قانون اللغة
انتهى وقد يطلق ايضا على المجموع الحاصل من المعروض والعارض كذات الاب مع
وصف الاوية وهو المضاف المشهورى وايضا قال في شرح المواقف لفظ الاضافة كلفظ
المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعرض وحده والمجموع المركب
منهما ومن خواص الاضافة التكافؤ الى التماثل في الوجود والعدم بحسب الذهن
والخارج فكما وجد احد هاتين في الذهن وجد الاخر فيه وكما عدم احد هاتين في الذهن
اوفي الخارج عدم الاخر فيه كذا في شرح المواقف وقال الاصمغاني اذا كان احد
المضافين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما
موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الاخر موجودا بالقوة وهذه الخاصية لا توجد
في الثاني وهو القسم الاول من المضاف المشهورى بل يخص الحقيقي والثالث كما يفهم
من شرح المواقف ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعناه انه اذا اخذت
ذات واحد من المضافين ونسبت الى الاخر من حيث كان الاخر مضافا اليه وجب
ان تعكس هذه النسبة فتنسب الاخر اليه ايضا كما ان الاب اب الابن كذلك الابن
ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وانما قلنا من حيث كان الاخر مضافا
اليه لانه اذا لم تراعى في الاخر هذه الحسية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب
الانسان لم يلزم ان هذا انسان لابي قال في شرح المواقف والحاصل ان هذه الخاصية
اي الانعكاس المذكور انما هي للمضاف المشهورى اعني المعروض المأخوذ من
حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق

واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى لقولك الاوية ابوة
البنوة انتهى قال في شرح المواقف وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له
اي للمضاف من الجانب الاخر اسم كذلك كالجناح فانه اسم لاحد المتضايقين
ما اخذ من اضافته وهي الجناحية وليس للمضاف الاخر اعني الطير اسم كذلك
فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة
الانعكاس ههنا فاعتبر المضاف من الطرف الاخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح
فانه يجب الانعكاس حينئذ انتهى ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة
او محصلة اي مقيدة في طرف كان الطرف الاخر كذلك مثلا الاوية المطلقة باراء البنوة
المطابقة واوية هذا باراء البنوة هذا ثم ان من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل
واحد من المضافين على صفة توافق صفة الاخر مثل التماثل والتساوى والاخوة
والجوار والقرب ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على
صفة تختلف صفة الاخر اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا واختلافا غير محدود
ككونه زائدا او ناقصا ثم انصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية اي
موجودة من الجانبين كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهو ادراكه جمال المعشوق
واما في المعشوق فهو الجمال وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الاخر
كالعلم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار انصافه بصفة موجودة هي
العلم دون انصاف المعلوم بوصف موجود وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما
كاليمين والشمال فانهما متضايقان من غير اعتبار صفة موجودة في واحد منهما
ثم ان الاضافة تعرض لجميع المقولات اما العارض للجوهر كـ ابوة الاب فانها
متضايقة لبنوة الابن واما العارض للاعراض للكم كـ كبر المقدار الكبير
فانه متضايق لصغر المقدار والصغير وكذا العدد القليل وكثرة العدد الكثير والعارض
للكيف كالاحمر والابرد فان الحرارة كيفية عرض لها الزيادة وهي اضافة تقتضي كون
حرارة الاخر مزيدة عليها وكذا حال الابرد والعارض للاضاف كالاقرب والابعد
واعلم معنى عروض الاضافة هنا ان قرب هذا لذلك وقرب ذلك لهذا مضافان فعرض
لكل منهما الاضافة هي الزيادة بالنسبة الى قرب الثالث اليهما فاما زيد عليه هو قرب
الثالث اليهما فالاضافة العارضة هي الزيادة انما تنسب بالقياس الى كون قرب الثالث
مزيدا عليه ومن عليه الابعد وقس عليه بواقي الاعراض (فرع) اعلم ان من اقسام
المضاف التقدم والتأخر قال الفلاسفة التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالزمان
وهو ان يكون المتقدم قبل المتأخر قبلية لا يجتمع قبل فيما مع البعد كتقدم الاب
على الابن وتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض الثاني التقدم بالذات وهو كون
الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا كتقدم الجزء على الكل وتقدم

الواحد على الاثنين (الثالث) التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله
كتقدم الشمس على ضوءها علم انه قد فسر التقدم بالطبع في متن هداية الحكمة
بما فسر به التقدم بالذات ههنا على ما بينه شارحه وقال ذلك الشارح التقدم بالعلية
هو الفاعل المستقل بالتأثير اي المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع الموانع وعند
صاحب المحاكات انه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير او لا (واعلم)
ان التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو
تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك ايضا تقدم بالطبع
ويختص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات الى هنا كلام ذلك الشارح (الرابع التقدم
بالرتبة) وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيه ومما المصنف التقدم بالمكان وهو ما كان
اقرب من مبدأ محدود والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم بالنسبة الى
المحراب بعد اعتبار المحراب مبدأ واما عقلية كتقدم الجنس على النوع بالنسبة الى
الجنس العالي بعد اعتبار الجنس العالي مبدأ قال في شرح المواقف ويختلف التقدم
اي يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما فانك قد تتدنى من المحراب فيكون الصف
الاول مقدما على الصف الاخير وقد تتدنى من الباب فيعكس الحال وقس
على ذلك الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم مقدما على الحيوان
وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (الخامس التقدم بالشرف) كتقدم العالم على
الجنات والخصر استقر في (الباب الثالث في الجوهر) قال في شرح المواقف الجوهر
يمكن موجود لا في موضوع عند الفلاسفة وحدث مخير بالذات عند المتكلمين انتهى
قال الفلاسفة الجوهر منقسم في خمسة الهولي والصورة الجسمانية والنوعية
والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا للجوهر آخر وهو الهولي
او محلا في جوهر آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم اولا يكون محلا ولا محلا
ولا مركبا منهما وهو المقارن والمقارن ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
والتصرف فك هو النفس والافه والعقل وقال في شرح المواقف وهذا التقسيم الذي
ذكره مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا هولي ولا ما يتركب
منه ما يل هنا الجسم مركب من جوهر فرد وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم
تقسيمهم بعد ان يبين ان الحال في الغير قد يكون جوهر او هو ممنوع فان الظاهر
ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال وهو الصورة
ولا ما يتركب من حال ومحمل جوهرين ولا جوهر محمل لجوهر آخر انتهى وقال
المتكلمون كل جوهر فهو متخير وكل متخير اما ان يقبل القسمة سواء كان في جهة
واحدة او اكثر فم والجسم اولا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد وهذا عند الاشاعرة
وعندهم ان الجوهر منقسم في هذين القسمين وان اقل ما يتركب الجسم منه جوهران

فردان واما عند المعتزلة ان لم يقبل الجوهر القسمة فهو الجوهر الفرد وان قبل القسمة
في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح وان قبلها في ثلاث
جهات فهو الجسم فلا بد للجسم عندهم من الابعاد الثلاثة ثم اختلف المعتزلة في اقل
ما يتركب منه الجسم ويحصل به الابعاد الثلاثة فقال النظام يتركب من اجزاء غير
متناهية وقال الجبائي من ثمانية اجزاء بان يوضع جزءه آن فيحصل الطول ويوضع
جزءه آن آخران على جنبيهما فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى فوق الاربعة الاولى
فيحصل العمق وقال العلاف من ستة بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يحصل
الجسم وتحصل الابعاد الثلاثة باربعة اجزاء بان يوضع جزءه آن ويوضع مجنب احدهما
جزءه ثالث ويوضع فوقه رابع اي فوق الذي وضع بجنبه ثالث كذا يشتم من سوق
المواقف فان خط والسطح واسطتان عندهم بين الجسم والجوهر الفرد وداخلان
في الجسم عندنا والنزاع يرجع الى التسمية والاصطلاح كل ما ذكر من شرح المواقف
ثم اعلم ان مباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين الفصل الاول في الاجسام
وفيه خمسة مباحث المبحث الاول في تعريف الجسم وفي شرح المواقف ان لفظ
الجسم يطلق عند الفلاسفة بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما
طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ النار على
زعمهم اي علة فاعلية لا تاراجسام كانت الطبيعة فيها اي في تلك الاجسام وعرفوا
الجسم الطبيعي بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا
قائمة ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له اي للقيام لاحد
الطرفين اصلا حتى يحدث من جنبيه زاويتان متساويتان فكل واحدة منهما زاوية
قائمة هكذا  واما اذا كان ما مثلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين
صغرى وهي تسمى الزاوية الحادة والاخرى كبرى وهي تسمى الزاوية المنفرجة
هكذا  والزاوية على قول البعض سطح احاط به خطان يلتقيان عند
نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفي الزاوية اقوال اخر ذكرها شارح المواقف
وثاني المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية
اي الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة
فان الفلاسفة كانوا يبتدون بهذه العلوم في تعاليمهم ورياضاتهم لغرض الصبيان
لانها سهل ادراكا وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا
القائمة ولواردنا ان نجتمع معنى الجسم في تعريف واحد قلنا هو القابل لفرض
الابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر لفظ الجوهر والكم هذا الذي
ذكرناه من تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الفلاسفة واما المتكلمون
فعرّفوه بانه المتخير القابل للقسمة ولوفي جهة واحدة وقالت المعتزلة هو الطويل

العريض العقيق (المبحث الثاني) في اجزاء الجسم قال في شرح المواقف الجسم
 اما مركب من اجسام مختلفة الخقائق كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك
 كالماء مثلا ثم ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان الجسم البسيط منفصل في الحقيقة
 وان كان متصلا في الحس مركب من اجزاء موجودة بالفعل صغار لا تنقسم اصلا
 لا قطع الصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما العجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف
 آخر ولا فرضا عقليا قال الخليلي اى مطابقا للواقع والا فالعقل يفرض كل شيء وقال
 بعض المتكلمين وهو النظام ان الجسم بسيط مركب من اجزاء غير متناهية وهو
 ايضا يقول بانفصال الجسم في الحقيقة وعدم قبول تلك الاجزاء للانقسام كما عرفت
 وذهب الفلاسفة الى ان الجسم البسيط متصل في الواقع كما هو متصل في الحس قابل
 لانقسامات لانهاية لها وذهب محمد الشهرستاني الى مذهب الفلاسفة لكن قال
 ان الجسم قابل لانقسامات متناهية وذهب ذو الفقار طيس من الفلاسفة الى ان
 الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض اقول النزاع
 انما وقع في الجسم البسيط كما صرح به شارح المواقف ولعل وجهه ان الجسم المركب
 كالحيوان له اجزاء كان الجسم المركب بها اجساما مركبا وهي البسائط الاربعة
 وفي البسائط اختلافات سمعتها والمتبادر من اجزاء المركب البسائط الاربعة وهي
 متناهية وموجودة بالفعل بلا شك كما صرح به شارح المواقف فليس فيه نزاع نعم ان
 اجزاء هذه البسائط اجزاء للمركب ايضا بالواسطة فلما اريد من اجزاء المركب اجزاء
 البسائط التي فيه لكان محلا للنزاع ثم ان الفلاسفة لما قالوا ان الجسم البسيط متصل
 في نفسه قابل للانقسام قالوا ان القابل للانقسام ليس الاتصال لانه يعدم عند
 الانقسام والقابل يجب ان يبق مع المقبول فتعين ان القابل للانقسام شيء آخر يقبل
 الاتصال والانقسام ويبقى معهما ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة وثمة جوهر ممتد
 في الجهات متصل في نفسه وهي الصورة الجسمية ثم ان الصورة لا تنفك عن الهيولى
 ولا تنفك الهيولى عن الصورة فاذا قطعت جسيما قطعتين فقد عدت صورة جسمية
 وحدثت صورتان جسميتان والمادة باقية في الحالتين ثم ان الفلاسفة اثبتوا الجسم
 صورة اخرى كان الجسم بها نوعا من الانواع وهو صورة نوعية وهي الصورة المائية
 والهوائية والنارية والارضية فاذا انقلب الماء هوا انعدمت الصورة النوعية
 المائية وحصلت صورة نوعية اخرى مع بقاء الصورة الجسمية والهيولى وانما اثبتوا
 الصورة النوعية ليعلموا مبدءا لاثارة الاجسام واختصاصها بالامكنة والاضاع
 الطبيعية اذ لو كانت هذه الاشياء للصورة الجسمية لا شرت الاجسام كلها فيها
 (المبحث الثالث) في اقسام الجسم قال الفلاسفة الاجسام اما مركبات من اجسام
 مختلفة الطبائع وتسمى المواليد وهي المعادن والنباتات والحيوانات واما بسائط وهي

تنقسم الى فلكيات وعناصر والاول افلاك وكواكب والافلاك الثابتة بالارض اثنان
 تسعة يحيط بعضها بعض بحيث يحاسن مقعر الحماوى محدب المحوى وواحد منها
 غير مكوكب يحيط بالجمالية الباقية بحركتها كلها بالحركة اليومية وهو الفلك الاعظم
 والفلك الاطلس والجسم المحيط بسائر الاجسام ومحدد الجهات وهو المسمى في الشرع
 بالعرش المجيد وتحت فلك الثوابت ويسمى فلك البروج ايضا وهو المسمى في الشرع
 بالكروبي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك
 عطارد ثم فلك القمر ثم ان الافلاك عندهم مقسمة بالاستدارة وشفاقة اى لالون
 لها فلا تتجيب الابصار عن رؤية ما وراءها وزعموا ايضا ان الافلاك لاحارة ولا باردة
 ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا رطبة ولا يابسة ولا قابلة للحركة الكمية كالتمثيل والتكاثف
 ثم ان الفلاسفة حكموا بان افلاك الكواكب السبعة افلاك كلية تشتمل على افلاك
 جزئية يتركب منها الافلاك الكلية قالوا ان للشمس فلكين ولكل من القمر وعطارد
 اربعة افلاك ولكل واحد من الكواكب الباقية ثلاثة افلاك فاذا ضم فلك البروج
 والفلك الاعظم بصيرا المجموع اربعة وعشرين فلكا ومن اراد التفصيل فليطلب من
 المواقف وشرحه واما الكواكب فهي عندهم اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك
 مضبوطة بالذات الا القمر فان ضوءه مستفاد من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب
 بعده وقربه من الشمس ثم ان سبعة من الكواكب سيارة كل في فلك على الترتيب
 المذكور (واما الثوابت) فغير محصورة وقد رصدها الف وبنف وعشرون كوكبا
 كلها في افلاك الثامن والنيف ككس وقديحة ما زاد على العقد الى ان يبلغ العقد
 الثاني ثم قالوا ان خسوف القمر حاصل عند خيلولة الارض بينه وبين الشمس حين
 مقابلة القمر للشمس وكسوف الشمس حاصل عند اجتماع القمر بالشمس
 في النهار بان يحول القمر بين الشمس فلم ترض الشمس بل ترى لون القمر المظلم
 في وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوءها وايس كذلك فليس الكسوف
 تغير حال في ذات الشمس كالحسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف
 بالقياس الى قوم دون قوم كذا في شرح المواقف واعلم ان كل ما نقل عنهم في الافلاك
 والكواكب غير معلوم يقينا وان ادلتهم لم تنل من الاعتراضات كما في شرح المواقف
 واما العناصر فاربعة النار والهواء والماء والتراب اى الارض وعلم الفلاسفة ان تحت
 فلك القمر كرة النار وهو خفيف مطلق حار يابس وتحت كرة النار كرة الهواء
 وهو خفيف مضاف اى خفيف بالنسبة الى الماء والارض وان كل النار اخف منه
 وهو بار رطب وتحت كرة الهواء كرة الماء وهو ثقيل مضاف اى ثقيل بالنسبة الى النار
 والهواء وان كان الارض اقل منه وهو محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقا
 ان يحيط بالارض ان يكون كرة تامة لكن لما حصل في بعض جوانبها انلال وهاد بسبب

الاضلاع والاتصالات الفلكية سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع المرتفعة وذلك بحكمة من الله ورحمة ليكون منشأ للنبات ومسكنا للحيوانات ويرد عليهم ان الاوضاع والاتصالات الفلكية لا ياتي شيء اقتضت حصول التلال والوهاد في هذا الجانب دون الجانب الاخر مع ان الارض بسيطة واجزاءها متماثلة في المناهية عندهم والحق ان كل ذلك بقدره الله واختياره ولا مدخل للاوضاع والاتصالات كذا في شرح المواقف وتحت الماء كرة الارض وهو ثقيل مطلق بارد بابس ومحله وسط العالم بحيث يطابق مركزها من كوز العالم ثم ان الفلاسفة لما زعموا ان الارض كرة في الحس وان لم تكن كرة حقيقة اورد عليهم بان الاختلاف الذي على سطحها يمنع كرتها في الحس كما يمنع كرتها في الحقيقة فاجابوا عنه بانه كمنضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في الكرية الحسية وان منع الكرية الحقيقية لان الكرة الحقيقية جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط المخرجة منها الى السطح في جميع الجوانب متساوية قال في شرح المواقف قديين الفلاسفة ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ تكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلاث فرسخ كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريرا انتهى وقال في شرح المواقف وما كان من العناصر الطيف فهو الى القلث اقرب وما كان اكثف فهو عن القلث ابعد فان اللطيف يطلب جهة العلو والكثيف يطلب جهة السفل ثم ان العناصر باسرها كائنة وفاسدة لان مياه بعض العيون يتقلب جغرافيا فاسد حينئذ الصورة المائية والكائن الصورة الجيرية والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للانهاء المبرد يصير قطرا والماء المغلي والشعلة يصيران هواء والهواء يصير نارا كافي كور الحداد واما المركبات كالموالي الثلاثة وهي المعادن والنباتات والحيوانات فانها تتخلق من امتزاج هذه الاربعة باخرى مختلفة معدة تخلق بمختلفة والامر جنة جمع مزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان تنصغر اجزاء البسائط فتختلط بحيث تكسر سورة كل واحد منها سورة الاخر فتحدث كيفية متوسطة (البحث الرابع) في حدوث الاجسام اتفق المسلمون والنصارى واليهود والجوس على ان الاجسام كلها محدثة بذواتها وصفاتها ودليل الحدوث هو ان الاجسام كلها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث يقال جاء في السفر الاول من التوراة ان الله تعالى خلق جوهره ثم نظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزائه فصار ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء بسبب الحركة زيد خلق الارض منه ثم ارساها بالجبال

وزعم ارسطاطاليس وابونصر الفارابي وابوعلى بن سينا ان الافلاك قديمة بموادها ومقاديرها واشكالها سوى حركاتها والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية بنوعها وصورها النوعية مجتمعة ولعل معناه ان الصورة الجسمية نوع واحد قديم تتعاقب اشخاصها وان الصورة النوعية اربعة انواع صورة الماء وصورة الهواء وصورة النار وصورة الارض وبين هذه الصور الاربعة جنس مشترك قديم يتعاقب انواعها الاربعة وزعم الفلاسفة الذين كانوا قبل ارسطاطاليس كسقراط وغيره ان الاجسام كلها قديمة بموادها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبجميع صفاتها (واعلم) ان مقدمات دلائل من ادعى قدم الاجسام غير مسلمة (البحث الخامس) الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد مقاربة للمادة الجسمية او لا خلافا للهند فانهم ذهبوا الى ان الابعاد غير متناهية وان ما وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية (الفصل الثاني في الجواهر المتعارفة عن المادة) اي الى ليست بجسم ولا جسماني وفيه سبعة مباحث المبحث الاول في الجواهر الغائبة عن الحواس الانسانية اعلم ان المتكلمين انكروا الجواهر المجردة فالجن والشیاطين عندهم بل عند جميع الملين اجسام لطيفة تتشكل باى شكل شاءت وتقدر على ان تتوغل في بواطن الحيوانات وتتغذى من منافذها الضيقة فتولد الهواء وتختلف الملين في اختلاف الجن والشیاطين بالنوع مع الاتفاق في انهم من اصناف المكافين كالماء والارض كذا في شرح المواقف قال المصنف وتظاهر كلام الفلاسفة ان الجن والشیاطين هم النفوس البشرية المتعارفة عن الابدان فتكون من قبيل المجرذات لان النفوس البشرية عندهم من قبيل المجرذات واما الملائكة فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل باى شكل مختلف مستدلين بان الرسل عليهم السلام كانوا يرؤنهم كذلك متعجبة الى قسمين قسم شأهم الاستغراق في معرفة الحق والتزود عن الاشغال بغيره كما وصفهم الله تعالى بقوله يذهبون الليل والنهار لا يفترون وهم العلويون والملائكة المقربون ويسعون الكروبيين ايضا وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض على ما سبق به القضاء وجرى به القلم الاكبر لا يعصون الله ما امرهم ويضلون ما يؤمرون كذا قال المصنف في تفسيره واحال هنالك تفصيلا الى الطوالع وتقرير ما ذكره من الجواهر المتعارفة عن المادة اما ان تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام ولا تكون مؤثرة في المادة او لا مدبرة لها والاول هي العقول السماوية عند الحكماء والملاة الاعلى في عرف اهل الشرع والثاني اي المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عندهم والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى مدبرة تدبر عالم العناصر ثم السفلية اما ان تكون مدبرة للبسائط العنصرية النار والهواء والماء والارض وانواع الكائنات اي الخاصة من

البنائط بالنسبة اليهم وهم يسمون ملائكة الارض واليهام اشار صاحب الوحي صلوات
الله عليه وسلامه وقال جاني تلك الجبال وتلك الانهار ومثل الارزاق
واما ان تكون مديرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوس الارضية كالنفوس الناطقة
اقول تسمية مدير البنائط العنصرية وانواع الكائنات بملائكة الارض انما هو
في عرف الشرع والمصريح في شرح المواقف في بيان احكام العقول ان هذا القسم
يسمى بالنفوس الارضية ولعل هذه التسمية في عرف الفلاسفة والحاصل ان النفوس
الارضية تطلق على قسمين ثم ان الثالث اي التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مديرة
لها تنقسم الى خير بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شرير
بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر وهم الجن اقول المفهوم من كلامه
هذان من الملائكة قسم آخر يؤثر في الاجسام يسمى بالملائكة الاعلى عند اهل الشرع
وبالعقول عند الفلاسفة وليس كذلك لان اهل الشرع لا يقول بان من الملائكة
ما يؤثر في الاجسام اذ لا يؤثر في الوجود عند اهل الشرع الا الله تعالى والملائكة الاعلى
عندهم هم الملائكة مطلقا او اشرا فهم كما صرح به المصنف في تفسيره في سورة
الصافات (المبحث الثاني فيما زعمه الفلاسفة من العقول العشرة) اعلم انهم لما زعموا
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والواجب تعالى واحد حقيق لا تكثفه بوجه من
الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد فساوا المصدر عنه تعالى اولا العقل الاول
فالعقل الاول ثلاثة اوجه وجوده من المبدأ الاول ووجوهه بالنظر اليه اي الى المبدأ
الاول وامكانه في ذاته فبالاعتبار الاول يصدر عنه عقل ثاني وبالا اعتبار الثاني يصدر
عنه النفس المجردة للعقل الاول وبالا اعتبار الثالث يصدر عنه العقل الاول ويصدر من
العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وقتل بان ونفس مجردة لذلك الثاني الى ان
ينتهي الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لكثرة فعله وتأثيره في عالم العناصر
فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصورة الحسية والصورة النوعية بشرط استعداد
الهيولى وهم يزعمون ان ما جاء اهل الشرع بجبريل هو العقل العاشر ويسمونه على
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي لكان لكانت
مصدرية له هذا غير مصدرية لذاتها فان المصدرية ان دخلت او دخلت احدهما
في ذات الواحد الحقيقي لزم التركيب وان كانتا خارجتين او كانت احدهما نفس الواحد
الحقيقي والاخرى خارجة عنه يلزم ان يكون الخارج معلولا لانه فيكون للواحد الحقيقي
مصدرية لذلك الخارج فيغود الكلام في تلك المصدرية فيتمسك على واجب عنه
بأنه تارة ان المصدريتين خارجتين عن الواحد الحقيقي لكن المصدرية لكونها من
الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علم بوجودها
فلا تكون الذات مصدرا للمصدرية فلا تكون مصدرية اخرى فلا تسلسل ولولم

تسلسل

تسلسل المصادر فان التسلسل في الامور الاعتبارية غير ممنوع هكذا في شرح المواقف
ثم ان المفهوم من هذا الترخيص انه يرد عليهم ان الوجوه الثلاثة للعقل الاول ان كانت
امورا وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة ولا يصح ان تصدر عن الواجب تعالى
والابطال قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان كانت امور اعتبارية امتنع ان
يصير لها تدخل في صدور الامور الوجودية عن العقل الاول وايضا رد عليهم ان
استناد العقل الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقتدر المتكثرة كثر لا تخصي
الى جهة واحدة في العقل الثاني كما هو امشكلك جدا وكذلك استناد الصور
والاعراض التي في عالمها مع كثرة القاتنة عن الحصر الى العقل الفعال مشكلك
ايضا وبالجملة لا ينبغي على القطن للتصنيف ضعف ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب انتهى
وقل في شرح المواقف فظهر ان العقل عاجز عن ادراك انظام الموجودات على ما هي
عليه في نفس الامر حال صاحب المواقف بعد نقل اختلافات الفلاسفة في النفوس
المجردة والغرض من نقل هذه الاختلافات ابداء ما ذكره من الخرافات ليحقق
ويتبين للعقل انه لا ثبت اي لاجبة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه ولا معقول على ما يتقانونه
عن اولائهم وانما هي خيالات فاسدة وتوقعات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر
ثم البعض بالمعنى باعتبار انتهى (فرع) زعم الفلاسفة ان العقول العشرة ليست فاسدة
ولا جاذبة وكل منها نوع منصرف في شخص جامعة لكانتها بالعقل وعاقلة لذواتها
ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات (المبحث الثالث) زعمت الفلاسفة ان لكل ذلك
من الافلاك التسعة نفسا مجردة للحرركات الغير المتناهية وان تلك النفس قوة
جمعية فائضة عنها ومجلا لارقسام الصور الجزئية للحرركات كالقوة الخيالية التي
هي محلي لارقسام الصور الجزئية وفائضة عن نفوسنا على ابداننا لان القوة الخيالية
مختصة بالدماع وتلك القوة مساوية في جرم العقل فيكون مبدأ اقربا للحرركات
الجزئية وتسمى تلك القوة بالنفس المنطبعة والنفس الجزئية ثم المنهور عند
الفلاسفة ان الافلاك عارية عن الحواس الفاهرة والباطنة والشهوة والغضب
(المبحث الرابع) في ان النفوس الانسانية مجردة اي ليست قوة جمعية مالة في المادة
ولا جسماني هي لامكانية ولا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها باليدن تعلق التدبير
والتصرف من غير ان تكون داخلية فيه بالجزئية والحلول وهذا مذهب الفلاسفة
وواقفهم على ذلك من المسلمين الامام حجة الاسلام الغزالي والراغب وجمع من
الصوفية المكاشفين ومثلهم فيه الجمهور بناء على نفي الجردات على الاطلاق عقولا
كانت او نفوسا كما في شرح المواقف وينبغي ان النفس الناطقة عند الفلاسفة غير
الروح عندهم بخلاف الطيف ينبعث من القلب والمصنف ذكره في دلائل
عقلية على مجرد النفوس الانسانية واعتراض على كل واحد منها ثم ذكر خمس دلائل

تقلية وقال بعد نقلها (واعلم) ان هذه النصوص تدل على المقارين النفس والبدن
لا على تجردها واختلاف المنسكرون كجود النفوس الناطقة فقال ابن الراوندي
ان النفس الناطقة بمره لا يتجزأ في القلب وقال النظام انها جسم لطيف سار في البدن
سريان ما بالورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تفسد فبادمت
سارية في البدن فالبدن في قاذافا وقت فالبدن ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ
للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ للحياة في البدن وقيل النفس ثلاث
قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم
والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح
والحزن وغيرها وتسمى بالقوة الحيوانية (والثالثة) في الكبد وهي النفس النباتية
التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وتسمى ايضا بالشهوة لانهما مبدأ الجذب
الملائم وقيل النفس هي الاخلط الاربعة المعتدلة كما وكيفا الصغراء والدم والبلغم
والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلط وقيل هي الدم المعتدل
اذ كثرته واعتداله تقوى الحياة وقيل هي الهوا اذ بانقطاعه طرفه عين تنقطع
الحياة والخشاع عند جمهور المتكلمين انها الهيكل المحسوس من جميع ما ذكرنا خوذ
من المواقف وشرحه قال صاحب المواقف واعلم ان شيئا من ذلك الذي روينا لم يبق
عليه دليل انتهى وقال المصنف رحمه الله في تفسير قوله تعالى ويثقلونك عن الروح
قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا هو اشار الى ان الروح مما لم يمكن
معرفة ذاته الا بعوارض تميزه عما يلحق به فذلك اقتصر على هذا الجواب كما اقتصر
في معنى عليه السلام في جواب وارث العالمين بذكر بعض صفاته وقصر المصنف الروح
في هذه الآية بالذي يحكي به بدن الانسان ويذكره وقوله تعالى من امر ربي بقوله
من الابداعيات الكائنة بكن من غير مادة وتوليد من اصل (المبحث الخامس)
في ان النفوس الناطقة حادثة اتفق المليون عليه اذ لا قدم عندهم الا الله وصفاته
عند من انتهوا رائدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع حدوث البدن
او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد بيان كيفية تكون البدن ثم انشأناه
خلقنا آخر والمراد بهذا الانشاء اخاضة النفس على البدن وقال بعضهم تحدث قبل
البدن لقوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالي عام فحاجة هذه الأدلة
التي دون اليقين الذي هو المطلوب اما الآية فليو ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل
النفس متعلقة بالبدن فلا يمنع ان تحدث النفس قبل البدن واما الحديث فلا يخبر
واحد دلالة الآية على حدوث النفس مع البدن قطعي وثبوته قطعي ودلالة الحديث
على حدوث النفس قبل البدن قطعي لكن ثبوته قطعي فلهما متعارضان لا رجحان
لا حدهما على الآخر بل لكل منهما جهة رجحان الكل من المواقف واما الفلاسفة

قد اختلفوا في حدوثها فذهب ارسطاطا ليس الى ان النفس حادثة وشرط لحدوثها
حدوث البدن وذهب من كان قبله من الفلاسفة مثل افلاطون وغيره الى ان النفس
قدية (المبحث السادس) في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه
قال الفلاسفة النفس غير حادثة في البدن ولا مجاورة له لكنها متعلقة بالبدن تعلق
العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا فلا يتقطع مادام البدن صالحا لان
تعلق به النفس وقالوا سبب تعلق النفس بالبدن توقف كالاتمالات الحسيتين
والعقليتين عليه وهي اي النفس تعلق اولها بالروح وهو الجسم اللطيف الجاري
المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء الاغذية قال في شرح المواقف
فان القلب له تجويف في جانبه اليسرى يجذب اليه لطيف الدم فيختره بمرارته المقرطة
فذلك الجوار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق النفس بان شد
الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد ولا يبطلها عما يلي
جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك انتهى ثم ان النفس تفيض على الروح
قوة تسمى تلك القوة بسريان الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه فتشيع تلك القوة
في كل عضو من اعضاء البدن قوة تليق بذلك العضو ويكمل بالقوة المثارة نفع ذلك
العضو وقال في المواقف وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات
القوى اقول فنقول المصنف بعد قل كلمات الفلاسفة باذن الحكيم العليم لعله جمع
في الجملة بين الشريعة والفلسفة فتدبر ثم ان القوى المثارة باسرها تنقسم الى مدركة
والى محركة وتنقسم المدركة الى ظاهرة والى باطنة اما المدركة الظاهرة فهي
المشاعر الخمس الاول البصر وهي قوة مودعة في العصبين المحوئين اللتين تلاقيان
وتقاطعان تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم يتباعدا ان العينين بعد
التقاطع وادراك البصر المدركات بانعكاس صورة من المرقى الى الخدقة وانطباعها في
جزء منها وقيل بانصال شعاع مخروط يخرج من الخدقة الى المرقى الثاني السمع وهو قوة
مودعة في العصب المغموش في مقعر الصماخ وسبب ادراك السمع اي القوة السامعة
وصول الهوا المتجوج الى الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة في الزائقين
السابتين في مقدم الدماغ الشببيتين يحملن الشدى وتترك القوة الشامة الروائح
بوصول الهوا المتكيف بالرائحة اليها وقيل بوصول الهوا المتخلط باجزاء تملكت
من ذي الرائحة وهذا مستبعد لما سبق الرابع الذوق وهو قوة منبهة في العصب المغموش
على جرم اللسان يترك الطعوم وادراك القوة الذائقة بمخالطة رطوبة اللقم بالذوق
ووصول الذوق الى العصب بواسطة الرطوبة بان تنتشر في الرطوبة اجزاء من ذي
الطعم ثم تقوص في اللسان فتأخذ الرطوبة تسمى بل وصول الحامل للطعوم الى القوة
الذائقة الخامس اللمس وهو قوة منبهة في جميع جلد البدن وادراك القوة اللمسة

باتصال الجلد بالموس واما القوى المدركة الباطنة فهي خمس ايضا اثنتان منها
مدركة وثلاث معينة على الادراك اثنتان من الثلاث معينة بالحفظ وواحدة
منها معينة بالتصرف فنقول الاولى من الحواس الباطنة الحس المشترك تدرك
جميع الصور المنطبعة في الحواس الحس الظاهرة فهو لا جواسيس للحس المشترك
ولاشترك هذه الحواس فيه يسمى حسا مشتركا والثانية الخيال وهي قوة تحفظ
مدركات الحس المشترك من صور المحسوسات والثالثة الواهمة وهي قوة تدرك
المعاني الجزئية كصدقة زيد وعداوة عمرو والرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدركه
الوهم والخامسة المتصرفه وتسمى تاركيب بعض ما في الخيال والحافظة من الصور
والمعاني مع بعض وتفريق بعضهم عن بعض وتسمى هذه القوة مفكرة ان استعمالها
العقل في مدركاته يضم بعضها الى بعض وفصله عنه ومفصلة ان استعمالها الوهم
في المحسوسات مطلقا اي سواء كان محسوسا بالسمع والبصر او غيره من الحواس
الحس الظاهرة ولعل المراد في صور المحسوسات المخزونة في الخيال وفي المواقف ان
للدماغ ثلاثة بطون اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كخزينة فيها
على شكل الدودة ابتلعها البطنان فالحس المشترك في مقدم البطن الاول والخيال
في مؤخره ومحل الواهمة هو مقدم الثالث ومحل الحافظة مؤخره ومحل المتخيلة
هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوع بين البطينين لتأخذ المحسوسات التي
في احدها تبيها والمعاني الجزئية التي في الجانب الاخر فتصرف بالتركيب والتفصيل
انتهى والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع انه اذا طرق آفة الى محل من
هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة بذلك المحل دون فعل غيرها واعلم ان تلك القوى
العشر للنفس الحيوانية وللنفس الانسانية قوة اخرى مخصوصة بها تسمى قوة عقلية
وعقل تدرك النفس بها الكليات وتحكم بينها بالنسبة الالهيانية والاسية وتدرك بها
ايضا الجزئيات الجردة وفي حاشية المطول للسيد الشريف ان حافظ مدركات هذه
القوى على ما زعمه الفلاسفة العقل الفعال واما القوة المدركة فتقسم الى حركة
اختيارية وحركة طبيعية اما الحركة الاختيارية فهي اما باعثة او فاعلة (والثانية)
القوة المنبثقة في العضلات بها يقدر الحيوان على تحريك الاعضاء بواسطة قبض
الاعصاب وبسطها والقوة الفاعلة هي المبدأ القريب للحركة فان الحركة لها
مبادى اربعة مرتبة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم والمنافر والثاني شوق ينبعث
عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيا او نافعا يسمى شهوة واما نحو
دفع او غلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا ويسمى غضا والثالث الارادة
او الكراهة وهي العزم الذي يجرم بعد التردد في الفعل والترك والاربع حركة
حاصلة من القوة المنبثقة في العضلة كذا في الاصطفاي والاولى اي القوة الباعثة

وتسمى

وتسمى القوة الشوقية والقوة التزوعية هي التي تحت النفس على تحريك الاعضاء فان
جئت على التحريك لجلب المنافع تسمى القوة الشهوانية وان جئت على التحريك لدفع
المضار تسمى القوة الغضبية واما القوة المدركة الطبيعية فهي اما الحفظ الشخص
او الحفظ النوع والاولى قسمان القسم الاول الغاذية وهي القوة التي تحيل الغذاء الى
مشاكل الجسم المغتذى ليكون بدلا لما يتحلل عن المغتذى بالحرارة الغريزية والحرارة
الحاصلة بالحركات الغذاء ككسامة ما به نماء الجسم وقوامه والقسم الثاني النامية
وهي القوة التي تزيد في الاقطار الثلاثة للبدن الى ان يبلغ الى نهاية مراتب النماء ومقابل
القوى الذبول وهو انتقاص البدن في الاقطار الثلاثة واما السمن فهو الزيادة في العرض
والعمق فقط وانه مخصوص بالعلم وما في حكمه ولا يكون في العظم بخلاف النماء فانه
زيادة في جميع الاجزاء ومقابل السمن المزال قال الاصطفاي في النامية والغاذية
يتشاركان في الفعل فان كلاهما فاعله تحويل الغذاء الى ما يشاكل البدن فان كان
التحويل على قدر ما يتحلل فهو الغذاء وان كان زائدا فهو النماء والثانية اعني القوى
التي اودعت في البدن لحفظ النوع عن الانقطاع قسمان القسم الاول مولدة تفصل
جزءا من الغذاء بعد الهضم ليصير مادة لتخص آخر والقسم الثاني مصورة تحيل تلك
المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاشكال والمقادير وتخدم القوى الاربع
الطبيعية اربع قوى اخرى الجاذبة والهاضمة والدافعة والماسكة اما الجاذبة فهي التي
تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء واما الهاضمة فهي التي
تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذى بالفعل واما ما يجعله جزءا بالفعل فهو
القوة الغاذية كما سبق وللقدرة الهاضمة اربع مراتب الاولى في المعدة وحقيقة الهضم
فيها ان تجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر شبيه بماء الكشك الفحين في بياضه وقوامه
ومبدأ هذا الهضم في الغم عند المضغ ولهذا كانت الخنطة الموضوعة تنضج الدماويل
فوق ما تنضجه المطبوخة والثانية في الكبد وحقيقة هذا الهضم فيه ان يصير الغذاء
بعد الانجذاب من المعدة اليه بواسطة العروق المسماة بماساريقا بحيث يحصل من
الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والبلغم والسوداء والثالثة في العروق
فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العروق النامية من جانبها المحذب
وفي تلك العروق تهضم الاخلاط الهضاما تاما فوق الهضم الذي في الكبد الاربعة
في الاعضاء بعدما اندفع الاخلاط من العروق اليها وحقيقة هذا الهضم ان يصير
الاخلاط بحيث تصلح ان تكون جزءا من العضو ولكل من مراتب الهضم فضل
لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذى فيحتاج الى دفعه فلمرتبة الاولى التي في المعدة
الثقل الذي يدفع من طريق الامعاء ويحتاج الانسان الى اندفاعه كل يوم مرة
او مرتين وللمرتبة الاربعة في الاعضاء المني ونعم التفصيل في شرح المواقف واما القوة

الماسكة فهي القوة التي تمسك المجذوب مقدار ما تفعل فيه الهاضمة واما الدافعة فهي القوة التي تدفع الفضل وتدفع الغذاء المهيأ الى ذلك العضو وفي المواقف وشرحه ان اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذات على رأى الحكماء مبنى على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والاحاد لا يستند جميع الافعال المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة المصورة ان من تأمل في عجائب الافعال الخارقة في النباتات والحيوانات من الصور والاشكال العجيبة وما راعى في خلق الحيوانات من الحكم والمصالح التي تمجرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون من تلك الحكم والمصالح خسة آلاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم ذلك المتأمل ان تلك الافعال لا تصدر الا عن علم كامل علمه خبير بواطن الاشياء حكيم متقن افعاله مطابقة للمنافع ولا يمكن اسناد تلك الافعال الى قوى عديدة الشهور على ان في الاعتراف بالقاعل المختار واسناد الاشياء اليه ابتداء فائدة عظيمة هي الاستغناء عن كثير من امثال هذه التكاليف التي يكسبها العقل الصريح اى الخالص عن منازعة الوهم ولا يقبلها طبع مستقيم ربنا لا نزغ قلوبنا بعد اذهابنا واهب لنا من لدنك راحة انك انت الوهاب انتهى ما في المواقف وشرحه مختصرا (المبحث السابع) في بقاء النفس بعد فناء البدن اعلم ان فناء النفس بموت البدن ممكن عندنا ولكنه غير واقع لدلالة الأدلة عليه واما الفلاسفة فقالوا بالنفس الناطقة لا تقبل الفناء واحتجوا عليه بان النفس غير مادية وكل ما يقبل العدم فهو مادي وكتبتا المقدمتين عنوعتان (الكتاب الثاني في الالهيات) وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول في ذات الله تعالى وفيه ثلاثة فصول الفصل الاول في العلم به وفيه ثلاثة مباحث المبحث الاول في ابطال الدور والتسلسل اما بطلان الدور فلان الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه وتوقف الشيء الثاني على الاول ان كان بمرتبة يسمى الدور دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على ج وان كان بمرتبة او اكثر يسمى دورا مضمرا كما اذا توقف ج على ب وب على د ود على ج ونتيجة هذين القياسين توقف ج على ج ولا يحق ان توقف الشيء على نفسه باطل فالدور المستلزم لهذا الباطل باطل واعلم ان ههنا كما يلزم توقف الشيء على نفسه كذلك يلزم تقدم الشيء على نفسه لان ج اذا توقف على ب كان ب مقدما على ج ولما توقف ب على ج كذلك كان ج مقدما على ب فنقول ب مقدم على ج وج مقدم على ب فيلزم ان ب مقدم على ج وقس عليه الصورة الثانية واما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه ثلاثة الوجه الاول برهان التطبيق وهو انه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية فتوجد في هذه الامور جملتان احدهما انقضى من الاخرى بواحد من جانب التناهي

فيمكن تطبيق احدي الجملتين على الاخرى من طرف التناهي بان يجعل الجزء الاول من الجملة الناقصة بازاء الجزء الاول من الجملة الزائدة ويجعل الثاني من الناقصة بازاء الثاني من الزائدة وهكذا في سائر الاجزاء فان كان بازاء كل واحد من الجملتين الزائدة واحد من الجملة الناقصة يلزم ان يكون الناقص مساويا للزائد وهو محال وان لم يكن يلزم انقطاع الجملة الناقصة من طرف اللاتناهي فتكون متناهية ولما كانت الجملة الزائدة زائدة عليها بواحد كانت متناهية ايضا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه ايضا وهذا باطل لانه خلاف المفروض لان المفروض عدم تناهي الجملة الزائدة اقول بقرينة هذا البرهان اجالا انه لو وجدت الامور الغير المتناهية لزم وجود جملتين فيها احدهما انقضى من الاخرى فيلزم لوجود هاتين الجملتين امكان تطبيق احدهما على الاخرى وهو محال لان التطبيق محال لاستلزامه احد الجانبين السابقين فامسك انه محال ايضا فيرد عليه انه ان اريد من التطبيق التطبيق في الخارج فلزم امكانه ممنوع لجواز ان يكون تطبيق غير المتناهي على غير المتناهي في الخارج محالا وان اريد من التطبيق التطبيق في العقل بمعنى ملاحظة العقل اجالا لا تطابق احدي الجملتين على الاخرى فاستحالة هذه الملاحظة ممنوعة اذ ملاحظة الانطباق لا تستلزم المحال اللازم للانطباق بل ملاحظة ذلك المحال والحاصل ان الانطباق في الواقع يستلزم المحال في الواقع وملاحظة الانطباق تستلزم ملاحظة المحال اللازم للانطباق وملاحظة المحال ليس بمحالة ملاحظة الانطباق ليس بمحالة وكذا امكان هذه الملاحظة ليس بمحالة فتأمل وانصف (الوجه الثاني برهان التضاييف) وهو انه لو وجدت الامور المترتبة الغير المتناهية لكل واحد منها سابقة بالنظر الى ما بعده ومسبوقية بالنظر الى ما قبله سوى الجزء الذي في طرف التناهي فان فيه احدهما فقط لان التسلسل ان كان من طرف العلل كان فيه مسبوقية فقط وان كان من طرف المعلول كان فيه سابقة فقط فاذا وجد في كل جزء من الاجزاء الغير المتناهية سوى الجزء الذي في طرف التناهي سابقة او مسبوقية يحصل هنا تسلسلتان اخريان سلسلة السابقيات وسلسلة المسبوقيات ولا يخفى ان السابقة والمسبوقية متضاييفان لا يجوز انفكاك احدهما عن الاخر لا بمعنى ان سابقة الشيء تضاييف مسبوقيته او يجوز ان يكون الشيء سابقا غير مسبوق كالواجب تعالى وان يكون مسبوقا غير سابق كالمعلول الاخير بل بمعنى ان سابقة شيء على الاخر تضاييف مسبوقية الاخر له وبالعكس ثم يقال اذا ذهبت سلسلة السابقيات والمسبوقيات وكان التسلسل من جانب المبدأ فالمعلول الاخير له مسبوقية بلا سابقة وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقة ومسبوقية فثبت ان عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول والاخير يبقى في المعلول الاخير مسبوقية

بلا حاشية فيجوز عدد المسبوقيات على عدد السابقيات وتاخذ وهو محال لان عدد المتضايفين اذا استلزم الاخر فلا يتصور زيادة سلسلته احد المتضايفين على سلسلته المتضايفين الاخر التاليفي احد المتضايفين بدون الاخر هذا ما قلنا واقول ان ارادوا بقرولهم يبق في المعلول الاخير مسبوقية بلا حاشية ان يبق فيه بلا حاشية تضامها فهو ممنوع لان مضايقة مسبوقية ذلك المعلول سابقة عليه عليه وهي موجودة وان ارادوا بلا حاشية ذلك المعلول على الاخر فلم يكن تلك السابقة ليست بمضايقة مسبوقية فلم يلزم من زيادة عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بقاء احد المتضايفين بدون مضايقة الاخر فلا تكون تلك الزيادة محال ولا بالجملة ان تلك الزيادة انما لزمت من فرض عدم التناهي من جانب واحد غير مستلزمة للحوال فلو فرض التناهي من الجانبين ايضا يلزم تساوي عدد احد المتضايفين للاخر البتة حتى لو زاد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات في صورة التناهي من الجانبين للزم بقاء احد المتضايفين بدون مضايقة الاخر فعل ما ذكره مغلطة نشأت من قياس غير المتناهي على المتناهي فتأمل وانصف عليك يا جبراه هذا البرهان على تقرير كون التسلسل في طرف المعلولات وتذكر اعتراضا عليه ايضا ثم اعلم ان هذا البرهان على تقدير تسليمه لا يدل على بطلان التسلسل اذا فرض من طرف العلل والمعلولات جميعا فلا يوجد حينئذ حصر في سلسلته او سابق او سابق بلا مسبوق في ان القلافة اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع في الوجود والترتيب زعمهم ان برهان التطبيق لا يجري في الامور المتعاقبة لكن الحق عند المتكلمين انه يكفي في ترتيب الترتيب فقط لان التطبيق وهمي وهو لا يقتضي الاجتماع في الوجود انما يري (الوجه الثالث) من الوجوه الدالة على بطلان التسلسل انه لو ذهبت سلسلته للممكنات الى غير النهاية ولم تنته الى الواجب فالجموع من حيث هو المجموع محتاج الى كل واحد من اجزائه فيكون محكا وكل يمكن محتاج الى سبب فالجموع محتاج الى سبب وذلك السبب اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول باطل بالبداية والثاني باطل لانه يستلزم ان يكون الجزء علة لنفسه وله والثالث يستلزم انتهاء السلسلة وهو خلاف المقروض ويبان ذلك ان السبب الخارج عن سلسلة الممكنات اما يمكن او واجب والاول باطل لان الماخوذ هو جميع الممكنات سلسلة واحدة او سلاسل ولا شك ان الوجود الخارج عن جميع الممكنات ليس بممكن بل واجب لذاته وهو اما في وسط السلسلة او في طرفها والاول باطل لانه يستلزم كون الواجب معلولا لبعض احوال السلسلة فهو في طرف السلسلة فيلزم تنهاها على تقدير عدم تماهيا وفيه نظرم لا يجوز ان لا يكون الواجب طرف السلسلة كما انه ليس في وسطها بل يكون سببا للجموع الغير المتناهي بدون ان يكون واقعا

في نظامها

في نظامها لا بد لنفي ذلك من دليل قال في شرح المواقف واعلم ان هذا الدليل انما يجري في تسلسل الممكنات متصاعدة في العلل لا المتنازلة في المعلولات كما لا يخفى على ذي فكرة (المبحث الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود) وفيه مسائل كثيرة والمشهور منها اثنتان للمسلك الاول للمتكلمين اعلم ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على وجود الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عند المتكلمين اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا كان الحدوث او شطر افعله وجودا رتبة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر قال في شرح المواقف قيل هذه طريقة التخليل عليه السلام حيث قال تعالى فلما جن عليه الليل اى منتهى بظلامه رأى كوكبا قال هذا ربي وانما قال كذلك لان ليله وقومه كانوا يعبدون الاصنام غاراد ان يبينهم على ضلالهم ويرشدتهم الى الحق من طريق التطور والاستدلال بقوله هذا ربي على طريقة سكانية قول خصمه فلما افل اى غاب قال لا احب الا فلي فضل عن عبادتهم فان الانتقال والاحتجاب بالاستتار الجمالية يقتضي الامكان والحدوث وبما في الاولوية كذا ذكره المصنف في تفسيره وهو يقتضي ان يكون الوجه الثاني الذي هو الاستدلال بامكان الجواهر منسلك التخليل عليه السلام ايضا اقول لعل وجه كون الاول طريقته عليه السلام انه بعد الاطلاع على حدوث الكوكب والقمر والشمس استدلل به على ان لها محدثا واجبا للوجود ولذا قال الى وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض الاية وتقرير الاستدلال بحدوث الجواهر ان العالم الجوهرى حادث وكل حادث فله محدث بالبداية وذلك المحدث لابد وان يكون واجبا لذاته او منتها الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثاني الاستدلال بامكان الجواهر وهو ان العالم الجوهرى عكن والالام يكن معدوما نارة وموجودا اخرى لانه اذا لم يكن ممكنا يكون اعا واجبا لذاته وهو موجودا دائما واما منتها لذاته وهو معدوم دائما وكل ممكن فله سبب موجب بالبداية وذلك السبب الموجب لابد وان يكون واجبا لذاته او منتها الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما في الانفس واما في الآفاق اى خارج الانفس والاقول مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علة ثم مضغة ثم لحما واما الاستدلال بهذه الاحوال الطارئة على النطفة من مؤثر متابع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال بالبداية وكذا صدورها عن مؤثر لا شعوره لانها افعال غير العقلية عن ادراك الحكمة المودعة فيها والثاني وهو حدوث الاعراض في الآفاق مثل ما نشاهد من احوال الافلاك والكواكب والعناصر والحيوانات والنباتات والمعادن (الوجه الرابع) الاستدلال بامكان الاعراض محالها وهو ان الاجسام متعاقلة متفقة الحقيقة لثربها من الجواهر المتجانسة فكل جسم

يمكن له الصفات التي وجدت في سائر الأجسام فاختصاص كل جسم بجماله
من الصفات لا بد له من تخصص موجب للتخصيص واجب لذاته أو منته إليه وهذا
ما استدله موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى أي
أعطاه صورته الخاصة وشكاه المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به أي المعلقة
بالشيء أقول وأعمل ما يحكم الله تعالى عن خليله عليه السلام في محاجة عمرو بن وهب
قال إبراهيم فان الله يأق بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب الآية من قبيل
الوجه الرابع المسلك الثاني للفلاسفة وهو أن الواقع موجود مع قطع النظر عن
خصوصيات الموجودات فان كان ذلك الموجود واجبا فذلك هو المطلوب وإن كان
ممكنا كان له سبب موجد واجب لذاته أو منته إلى واجب لذاته لبطان الدور
والتمسك ولبعض المتأخرين مسلك آخر في إثبات الواجب لا يحتاج إلى إبطال الدور
والتمسك وهو أنه لا شك في وجود ممكن كالمركبات فان استدل إلى الواجب لذاته
ابتداء وانتهى فذلك هو المطلوب وإن تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات التسلسلة
إلى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لا يحتاج إلى إثباته فله على فهمي أما نقص
المجموع أو جزؤه الخارج عنه والأولان باطلان كما عرفت في الوجه الثالث من الوجوه
الدالة على بطلان التسلسل فتعين أن تكون العلة خارجة عن التسلسل ولما كان
الماخوذ بمجموع الممكنات سلسلة واحدة أو سلاسل كما عرفت ههنا أيضا فلما كان خارج عنه
واجب لذاته وهو المطلوب أكثر ما ذكر في هذا البحث مأخوذ من شرح المواقف
(المبحث الثالث) في إمكان معرفة ذاته تعالى مذهب الفلاسفة والامام الغزالي منا
أن الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى أي كنهه واحتجبوا عليه بان معرفة ذاته
تعالى أما بالبديهة أو بالنظر وكل واحد منهما باطل أما الأول فلأن ذاته غير متصور
بالبديهة بالاتفاق وأما الثاني فلأن المعرفة المستفادة من النظر إما بالحد أو بالرسم وكل
منهما باطل أما الحد فلأن ذاته تعالى غير قابل للتحديد لأن الحد انما يكون للمركب
والتركيب منتف عن تعالى وأما الرسم فهم ولا يقيد الحقيقة ويؤيد هذه الدعوى أنه
لما سأل فرعون موسى عليه السلام عن حقيقة تعالى حيث قال وما رب العالمين فان
السؤال بما انما هو السؤال عن الحقيقة اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته
حيث قال رب السموات والأرض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبها على أن حقيقة ذاته
تعالى لا يمكن معرفتها وانما يمكن تغيير ذاته بلوازمه الخارجية ومعنى قوله ان كنتم
موقنين أي ان كنتم موقنين الأشياء محققين لها علمتم ان هذه الأجرام المحسوسة ممكنة
لتركيبها وتغير أحوالها فلهذا مبدء واجب لذاته وخالف المتكلمون الفلاسفة وأجابوا
عن دليلهم بوجهين الأول منع انحصار طريق معرفته تعالى في البديهة والنظر بخوار
أن يعرف بالالهام وتصفية النفس وتركيبها عن الصفات الدخيلة التي تعارض

الزامية وهي أن حقيقته تعالى عند الفلاسفة هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم
بالبديهة ولحق أن هذه المعارضة أثبت بصواب لأن حقيقته تعالى عندهم
هو الوجود الخاص والوجود المعلوم عندهم هو الوجود المطلق العارض لوجوده
الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض كذا قاله الأصمعي (الفصل الثاني
في التنزيهات) وفيه خمسة مباحث (المبحث الأول) أن حقيقته تعالى لا تماثل غيره
أي لا يكون هو تعالى مشاركا لغيره في تمام الماهية فالخالفه بينه وبين سائر الذوات
لذاته المخصوصة لا لأمروا أنه عليه وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسن البصري
فانهما قالوا الخالفه بين كل موجودين انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقومة وعلى هذا قالوا هو تعالى منزّه عن المثل
أي المشارك في تمام الماهية والتد الذي هو المثل المنشأ أي الخالف تعالى عن ذلك
علوا كبيرا الثاني إثبات هذا المذهب الحق أنه تعالى لو شارك غيره في الذات والحقيقة
لخالفه بالتعين لاقتضاء التنزيه ذلك فان المشاركين في تمام الماهية لا بد وأن يتخالفوا
بتعين وتخصص حتى يمتاز به هويتها ويتعدد أوصافها لا شك أن ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما والتركيب يقتضي الاحتياج إلى الأجزاء
والاحتياج يقتضي الإمكان والامكان يشافي الوجوب الذاتي كذا في شرح المواقف
قال قدماء المتكلمين وهم المعتزلة ذاته تعالى وحقيقته تساوي سائر الذوات وانما
يتميز عن سائر الذوات بأحوال أربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة
هذا عند أبي علي الجبائي وأما عند أبي هاشم فانه تعالى يتميز عما عداه من الذوات
بجوه خمسة موجبة لهذه الأربعة وهي الإلهية والاولا لا يرد علينا قوله تعالى
ليس كمثله شيء لأن المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في إخص الصفات دون
المشاركة في الذات والحقيقة واحتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره أن
ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا بالمعنى بالذات ما يصح أن يعلم ويحجز
عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فتكون ذاته مساوية لسائر الذوات
واجب عنه بان المشترك مفهوم الذات أعني ما يصح أن يعلم ويحجز عنه وهذا المفهوم
يجوز أن يكون أمرا عارضا للذوات الخمسة المتضالفة ليطابق أدق في غير
هذا الفن أن عنوان الموضوع أي مفهومه قد يكون عين حقيقة ما صدق عليه
وقد يكون جزأ تلك الحقيقة وقد يكون عارضا لها من أين يثبت التماثل والاتحاد
في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان فهذه المقاطعة منهم منفساها عدم الفرق بين مفهوم
الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم أعني الذي
يسمى ذات الموضوع كذا في شرح المواقف قال الفلاسفة ذاته تعالى وجوده المشترك
بين جميع الموجودات يتميز عن غيره بقدرة على أن وجوده ليس برأى على ذاته

بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها وبطلانه
ظاهر لانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امر المختلط لجميع المعكبات تعالى
عن ذلك علوا كبيرا كذا في المواقف وشرحه ثم قال صاحب المواقف ولم يتحقق هذا
النقل منهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالوا الوجود المشترك بين
الواجب والممكن الذي هو الكون في الاعميان زائد على ماهيته بالضرورة وانما هذا
الوجود المشترك مقارن لوجود خاص هو المحض بانه هل هو زائد عارض ماهيته تعالى
اوليس برآئد (المبحث الثاني) في نقي الجسمية عنه تعالى والله تعالى ليس بجسم خلافا
للمجسمة فانهم قالوا انه تعالى جسم حقيقة واختلفوا في كيفية كذا في شرح المواقف
وليس في جهة خلافا للكرامية بفتح الكاف وتشديد الراء على ما في القاموس وقيل
بكسر الكاف وتخفيف الراء فبعضهم قالوا انه تعالى على العرش بماس للصفحة
العلوية وبعضهم قالوا بانه تعالى محاذي للعرش غير محاس له واستدلوا بنظر اهر الادلة
المنعرة بالجسمية والجهة واجيب عنه بان الادلة النقية لا تقارض القواطع
العقلية الشافية للجسمية والجهة بحيث لا يقبل التأويل وحينئذ اما نفوض علم تلك
الادلة النقية الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على اسم
الله تعالى في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما اننا قل كما هو مذهب المأولين
وقول من عطف قوله والراحمون في العلم على الله والتأويلات مذكورة في المطولات
على وجه الاستقصاء (المبحث الثالث) في نقي اتحاده تعالى بغيره ونفي حلوله في غيره
اما نفي الاتحاد فلانه لو اتحد الواجب تعالى بغيره فان بقيا بعد الاتحاد وجودين فاما
بعد اثنان متميزان لا واحد وهو منافق للاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد لانه
حينئذ ان عدما ووجد ثالث فليس بمحدد وان عدم احدهما ونفي الآخر لم يتحقق
الاتحاد ايضا ثم ان الاتحاد وهو كون شيء واحد بعينه شيئا آخر هذا هو مفهومه
الحقيقي كذا في الاصفهاني قال شارح المواقف في ذلك الموضع في الموقف الثاني
ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او يضم اليه شيء آخر
انتهى وقول الاصفهاني هذا هو مفهومه الحقيقي اشعر بان للاتحاد مفهوما آخر
يجازيا كانه اشارة الى ما قال شارح المواقف في ذلك الموضع ايضا ان الاتحاد يطلق
بطريق المجاز على معنيين آخرين الاول صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستهالة اعني
التغيير كما يقال صار الماء هواء وصار الاسود ابيض ففي الاول زال حقيقة الماء
برزوال صورته عن هيولاه الى الهواة وفي الثاني زال صفة السواد عن الموصوف
واتصف الموصوف بصفة اخرى هي البياض والمعنى الثاني صيرورة شيء ما شيئا آخر
بطريق التركيب اي بطريق انضمام شيء آخر له كما يقال صار التراب طينا بانضمام الماء
اليه وتركبه معه انتهى ومقصود المصنف نقي الاتحاد بالمعنى الحقيقي وان كان بالمعنيين

المجازيين متغيا عنه تعالى ايضا لكنهما جازان في غيره تعالى وادعى صاحب المواقف
بدهامة بطلان الاتحاد بالمعنى الحقيقي مطلقا اي سواء كان في الواجب تعالى
او في غيره واما نفي حلوله تعالى في غيره فلان الحلول قيام بوجود بوجود آخر على
سبيل التبعية وهو ممنوع عليه تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصاري
وجمع من المتصوفة اما النصاري فقد حكي عنهم انهم قالوا بالاتحاد ذات الله تعالى
بالمسح وبحلول ذاته تعالى فيه واما جمع من المتصوفة فقد حكي عنهم انهم قالوا
اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هو عنه وصار الوجود هو الله تعالى وحده
وهذه المرتبة هي الغناء في التوحيد وهذا قول بالاتحاد وقالوا ايضا ان الله تعالى
يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرناه فقد بان فسادهم وان ارادوا به
معنى غيره فلا بد من تصويره ولا حتى يمكن نفيه او اثباته (المبحث الرابع) في نقي قيام
الحادث بمعنى الوجود بعد عدم بذاته تعالى فنفي قيامه بذاته تعالى جسم ورعا للعقلاء
من الرباب الملل وغيرهم خلافا للكرامية كذا في شرح المواقف فالعلم والقدرة والارادة
موجودة قديمة لا تتغير ولا تبدل خلافا للكرامية فحاصل مذهبنا في صفات الله
تعالى على ما في شرح المواقف انها على ثلاثة اقسام الاول صفة حقيقية محضة ومعنى
كونها حقيقية انها ليست باضافة ومعنى كونها محضة انها خالصة عن الاضافة
اي لا يلحقها اضافة الى الخلق كالوجود والحياة والثاني حقيقة ذات اضافة
كالعلم والقدرة والارادة والثالث اضافة محضة ككونه تعالى مع العالم ولا يجوز
التغيير في القسم الاول ويجوز في القسم الثالث واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغيير
في نفس الصفة ويجوز في تعليقها او احجب الكرامية بانه تعالى متكلم جميع بصير
ولا يتصور هذه الامور الا بوجود الخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب
حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث يتعلق تلك الصفات
وهذه الامور المذكورة بتوقفها عليها التعلق ولا يتعلق عليها نفس الصفة اذ الكلام
عندنا معنى قسري قديم قائم بذاته تعالى ولا يتوقف على وجود الخاطب بل المتوقف
على وجود الخاطب هو تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة كذا في شرح
المواقف اقول وهكذا احتجاجهم وجوابنا في سائر الصفات التي هي ذات اضافة
كالقدرة والتكوين (المبحث الخامس) اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشيء من
الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة واللام سواء
كان الالم حسيا او عقليا وكذا اللذة الحسية وما من الكيفيات النفسانية من الحقد
والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي
للاوجوب الذاتي واما اللذة العقلية فتعاقبها المليون وجوزها الفلاسفة وقالوا ان من
تصور كمالا فرح به ولا شك ان كماله تعالى اجل الكمالات فلا بعد من ان يثلذذه

وفي الاصطغاف والحق ان اللذة واللام من تواع المزاج ولا شك في استحالة المزاج عليه تعالى فلا شك في استحالة ما يوافق مقام التنزيه بحيثان آخران ذكر في شرح المواقف (المبحث الاول) انه تعالى ليس بجوهر ولا عرض اما الجوهر فنقول انه مستلوب عنه تعالى اما عند المتكلمين فلان الجوهر عندهم هو المصير بالذات والله تعالى ليس بمصير واما عند الفلاسفة فلان الجوهر عندهم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لاف موضوع وهذا انما يتصور في وجوده غير ماهيته ووجوده الواجب نفس ماهيته عندهم فلا يكون جوهر عندهم واما العرض فلا حياجه في وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه (المبحث الثاني) في انه تعالى ليس في زمان اتفق العقلاء على انه تعالى ليس بزمان اي ليس واقعا في الزمان اي ليس مقدرا به في ذاته وفي صفاته لان الشيء انما يكون متعلقا بالزمان اذا كان متغيرا اما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم مقدار امر متغير وهو سر كمدد الجبهات فليس يتغير في ذاته وصفاته لا يتقدر بمقدار امر متغير واما ما كان متغيرا في شيء منهما فان كان تغيره تدريجيا فتغيره بتقدير الزمان وان كان تغيره دفعا فتغيره واقع في الان الذي هو ظرف الزمان فاما لا تغيره اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا ثم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمني واتي بمعنى انه واقع في احدهما فلا واما عند المتكلمين فلان الزمان عندهم متجدد بتدريج فلا يتصور في القديم الذي ليس بتجدد اصلا ان يتجدد بالتجدد ثم وجوده تعالى مقارن بالتجددات مثل ما سبق وليس بتدريجها فاذا قلنا كان الله موجودا في الازل وسبب كون موجودا في الابد وهو موجود الان لم يرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة اي مقدريها بل اردنا انه متعارف لم امن غير ان يتعلق بها كمتعلق الزمانيات واذا لم يكن سبحانه وتعالى زمانيا لم يكن بالقياس اليه تعالى ماض وحال ومستقبل (الفصل الثاني في التوحيد) اجمع الفلاسفة على ان واجب الوجود واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته تعالى فلو شاركه في وجوب الوجود غيره لكان مشاركا له في ذاته فيحتاج عن الغير بالتعين فيكون الواجب تعالى حينئذ مركبا من الوجوب والتعين وكل مركب محتاج الى الجزء والجزء غير المركب وكل محتاج الى الغير يمكن وهذا بناء على مذهبهم من ان وجوب الوجود عين الذات وهو ممنوع لانه عديم كما سبق فلا يلزم من انضمامه الى شيء آخر التركيب اقول اعلم انه لا يلزم من منع الدليل منع المدعى وهو هنا التوحيد اذ الدليل ملزم للمدعى ولا يلزم من خسار الملزم خساد الملزم واحجج المتكلمون على نفي الالهية ببرهان التامع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسد تناوثر بصره انه لو امكن الالهان لا يمكن بينهما التامع بل يزيد احدهما حركة جسم في وقت معين والاخر سكونه في ذلك الوقت والتامع وهو امكان التامع

باطل

باطل والملزم مثله اما بيان الملازمة فلان الحركة والسكون كل منهما امر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة لكل منهما امر ممكن اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وهو ظاهر واما بيان بطلان الثاني فلان التامع باطل لانه حينئذ اما ان يحصل مرادهما فيجتمع الضدان واما ان لا يحصل مراد كل منهما وهو محال لان الجسم لا يتخلو عن الحركة والسكون معامع انه يلزم ايضا مجزهما حينئذ واما ان يحصل مراد احدهما دون الاخر فيلزم عن الاخر فاذا كان التامع باطلا كان امكانه باطلا ايضا لان امكان الحال محال ايضا ويجوز التسك في اثبات التوحيد بالدلائل الثقلية مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو لان العلم بصفة الدلائل الثقلية لا يتوقف على العلم بان الاله واحد حتى يلزم الدور بل العلم بصفة الدلائل الثقلية يتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على دلائل المجردة على صدقه لا على التوحيد فلا يلزم الدور قال في شرح المواقف واعلم انه لا يخالف في مسئلة التوحيد الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصغون الاوثان بصفات الالهية وان الملقوا عليهم اسم الالهية بل اتخذوها على انها عمائل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو له حقيقة بان تشفع لهم واما الثنوية فالمثوية والديسانية منهم قالوا فاعل الخير هو التور وفاعل الشر هو الظلمة وقد اده ظاهروا المحوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون بيزدان ملكا وباهرمن شيطانا فالتهم الله (الباب الثاني في صفاته الثبوتية) وفيه مقدمة زدتها من شرح المواقف وفصلان المقدمة في ان الله تعالى صفات موجودة قديمة رائدة على ذاته فهو عالم بقدر بقدره مريد بارادة جميع بسمع بصير بصر حي بحياة وذهب اليه الاشاعرة واستدلوا على زيادة الصفات بانه لو كان العلم نفس الذات والقسرة ايضا نفس الذات كما ذهب اليه المخالفون لكان العلم نفس القدرة وهو ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات وذهب الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى نفي الصفات القديمة الزائدة على الذات وقالوا هو تعالى عالم بالذات وقادر بالذات وكذا اسائر الصفات فهم يقولون ان صفاته تعالى عين ذاته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقة مع بدهة تغاير الصفة والموصوف قلت ليس معنى ما ذكرناه ان هنالك ذاتا وله صفة وهما متحدان معنى بل معناه ان ذاته تعالى يترب عليه ملية ترب على ذات وصفة معاملة ليست ذاتك كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في الانكشاف الى صفة العلم بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء الى صفة تقوم به بل المفهومات بأشهرها مشكفة عليه تعالى لاجل ذاته وذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في سائر الصفات وارجع كلامهم اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول تاييدها واثباتها



من الذات وبعدها قول اذا كان مرادهم من كون الصفة عين الذات وهو ما ذكرنا
لا يحصل استدلال الاشاعة بقولهم لو كان العلم نفس الذات الخ اذ لا يلزم على هذا
التحقيق كون العلم نفس القدرة بل كون مبدءا هما واحدا والاشاعة فالوصفاته تعالى
ليست عين ذاته ولا غيره فان قلت هذا في التقيض قلت لم يريدوا بالغيرية انتفاء العينية
بل ارادوا بمعنى اخص من انتفاء العينية وهو امكان الانفكاك بمعنى قولهم لا غيره
لا يمكن انفكاك صفاته من ذاته وذلك بان تكون صفاته ازيله اذ لو كانت حادثة كما زعمت
الكرامية لا يمكن انفكاك الذات عنها فاحاصل مذهب الاشاعة ان صفاته تعالى
قديمة ممكنة في انفسها واجبة لذاته تعالى بمعنى ان صفاته مستندة الى ذاته بالايجاب
لا بطريق الاختيار فهو تعالى موجب في صفاته مختار في افعاله بعض ما ذكره
ما اخذ من شرح العقائد للتفتازاني استدلت الفلاسفة بانه لو قامت الصفات بذاته
تعالى لكان ذاته مقتضيا لها فيكون ذاته تعالى قابلا لافعالها معا وهو محال
واجب بمنع الاستحالة واستدلت المعتزلة والشيعة بانه لو كان للواجب صفات
موجودة قائمة بذاته فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى او خلوها عنها
في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصاري كفرت باثبات ثلاثة من القدماء
وهي الوجود والعدم والحياة وسجوها الاب والابن وروح القدس فما ظنك بمن اثبت
الاكثر والجواب ان اقرار النصاري لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا زعموا
انتقال العلم الى بدن عيسى عليه السلام والاشاعة لا يقولون كذلك بل يقولون بذات
وصفات قائمة بها قال الخليلي ومن غايه جهلهم اي النصاري جعلوا الذات الواحدة
ثلاث صفات وقالوا انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم وارادوا بالجواهر القائمة بنفسه
وبالقنوم الصفة وقال الدواني واعلم ان مشكلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست
من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال
عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن استنده
الى غير الكشف فالمراد به هو ما كان غالب على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا يرى
بأساس في اعتقاده احدى طرفي النقي والاثبات في هذه المسئلة الى هنا كلام الدواني
(الفصل الاول) في الصفات التي تتوقف عليها افعاله تعالى وفيه اربعة مباحث
(المبحث الاول) في القدرة قال في شرح المواقف انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد
العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى
هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاد العالم على النظام الواقع
من لوازم ذاته بمنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انها نقصان
واثباته الايجاب زعمانهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة ذهبوا الى

ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجلود لازمة لذاته كزوم العلم وسائر الصفات
الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينه تعالى وبين الفعل فقدم الشرطية الاولى واجب
صدقه ومقدم الثانية ممنوع الصدق لكن الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى
انتهى اقول وذلك لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها دليل المتكلمين
هو انه تعالى لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل بالبدهة واما بيان
الملازمة فهم وان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط
حادث لا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث اثر الموجب القديم
ايضا فيتوقف هو ايضا على شرط آخر حادث وحينئذ يلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجمعة وكلاهما محال ان اقول لعل هذا دليل تحقيقي بناء على اسناد
جميع الاشياء اليه تعالى على ما هو الحق وذهب اليه الاشاعة واما الحكماء فهم ينعون
ملازمة هذا الدليل بناء على انهم لا يستندون اليه تعالى الا العقل الاول ويقولون
بقدمه واحتجبت الفلاسفة على ايجابه تعالى بانه تعالى ان اسبق جميع ما لا بد منه
في المؤثرة وجب الاثر لكن المقدم حق وبيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود
المؤثر المستبعد للشرائط يكون ذلك الاثر ممكنا واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى
ترجيحا بلا مرجح وهو باطل وبيان حقيقة المقدم انه تعالى ان لم يسبق جميع ما لا بد
منه في المؤثرة امتنع منه وجود الاثر لا امتناع المشروط عند عدم الشرط والتالي
باطل واجيب اولاً بمنع الملازمة ومنع دليتها الذي هو بطلان الترجيح بلا مرجح
في ذات الاثر مستند بان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر بارادته من غير ترجيح
احدهما على الاخر الا ترى ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه على
الاثر واجيب ثانياً بمنع حقيقة المقدم ومنع لزوم امتناع الاثر مستندا بانه يجوز ان
يسبق المؤثر شرائط القدرة للفعل والترك فلا يمنع الفعل عنه ولا يسبق شرائط
الفعل بان لم يوجد له تعلق الارادة في الازل فلا يجب الفعل (فرع) قدرته تعالى نعم
جميع الممكنات والدليل عليه ان مقتضى القدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات المعدومة على السواء فاذ ثبت قدرته على
بعضها ثبت على كل ما هو هذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم
ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا فلا يتصور فيه اختلاف في نسبة
الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه ثبت ان نسبة الذات الى جميع الممكنات
المعدومة على السواء ولما كان المعدوم الممكن شيئا وثابتا عند المعتزلة جاز على قاعدتهم
ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به كذا
في شرح المواقف واما تقرير احوال المخالفين في هذه المسئلة وهي عموم القدرة فهم وان
الفلاسفة قالوا انه تعالى واحد لا يصد عنه الا الواحد وهو العقل الاول والكبرى

باطلة قد بين بطلانها في مواضع لا تحصى وقال المتجملون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما شاهدوا من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الافلاك والكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بعلمية المدار للدائر المتخلف العلية عن الدوران في المضافين فان كلام المضافين كالابوة والبنوة مترتب على الوجودا وعدمهما مع ان احدهما ليس بعلة للآخر فتغيرات الافلاك والكواكب وضعها الله تعالى علامات لخلق الاحوال المتغيرة وقالت التنوية والجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والالكان شررا واجيب بانه ان عنيتم بالشر برخالق الشر فيلزم التالي فانه تعالى خالق الخير والشر وانما لا يطلق عليه لفظ الشر بل عدم اجازة الشر واسما الله تعالى توفيقية ولان الشر يربوهم ان غالب افعاله شر وليس كذلك وان عنيتم به معنى آخر فينبوه وقال النظام ومتبعوه انه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح لان فعل القبيح مع العلم بقبحه سفيه ودونه جهل وكلامه ناقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد وان سلم قبح الفعل باقيا من اليه تعالى فغايبه عدم الفعل بوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه وقال البلخي ومتابعوه انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اى مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة مشيئة على مصلحة او معصية مشيئة على مفسدة او سفه خال عنهما والكل محال على الله تعالى والجواب ان ما ذكرتموه من صفات الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة اليها يجب قصدنا واما فاعله تعالى فنزعه عن هذه الاعتبارات بخلاف ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عن هذه الاعتبارات وقال الجبائي وابنه ابوهاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد والاول ارادة تعالى وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف والجواب ان كرهه العبد انما تلزم الا وقوع اذ لم يتعلق بالفعل ارادة اخرى مستقلة (المبحث الثاني) في انه تعالى عالم وبديل عليه وجهان الاول انه تعالى مختار فيمنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم والثاني ان علمه تعالى ظاهر لمن تأمل في احوال المخلوقات من العلويات والسفليات واشكال النباتات سيمان تأمل في الحيوانات وفيما هديت اليه لمصالحها ومعاصيها وفيما اعطيت من الالات المناسبة لها وههنا فرعان الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات كما هي اى عالم بالكمالات على الوجه الكلى وبالجزئيات على الوجه الجزئى لان الموجب لعالمية تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته تعالى كونه عالما ببعض اوجب كونه عالما بالباقي قالت الفلاسفة انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلى مثل ان يعقل ان كسوف القمر عرض عند حصول القمر في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول

احاطة بانه وقع ولم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئى يحدث عند حدوث المدرك ويرزول مع زواله وذلك الادراك الاول يكون تابنا الدهر كله احتجبت الفلاسفة بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى المتغير كما لو علم كونه زيد في الدار لان فعند تغير المعلوم اى عند خروج زيد من الدار ان بقى العلم الاول لزم الحمل وان لم يبق العلم الاول يلزم التغير في صفاته واجيب بانه عند تغير المعلوم لا يتغير العلم الذى هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الحمل بل تغير اضافة الصفة الحقيقية وعلقتها فلا يلزم التغير في الصفة الحقيقية بل في التعلق اقول والمسلمون يقولون ايضا بعلمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلى ايضا بالجزئيات معلومة له تعالى بوجهين اذ كل جزئى فله وجه كلى (الفرع الثاني) انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وكذا قدرته لنا ان البداهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا انه عالم قادر وايضا علمه تعالى اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهى التى سماها ابو على الجبائي وابنه ابوهاشم عالمية اوصفة تقتضى تلك الاضافة وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او ضرور المعلومات القائمة بانفسها وهى المثل الافلاطونية فان افلاطون ذهب الى ان لكل معلوم مثلا في الخارج قائما بنفسه اذا التفتت اليه النفس ادركته او ضرور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب ابن سينا ومن تابعه وايضا ما كان فم وغير ذاته (المبحث الثالث) في الحياة اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الفلاسفة وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة وذهب الباقر الى ان الحياة عبارة عن صحة تقتضى هذه الصفة (المبحث الرابع في ارادته تعالى) اتفق الجمهور على انه تعالى عز وجل وتساو عوا في معنى الارادة فقال الفلاسفة ارادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكل ويسمونه عناية وقال ابو الحسين وجاعة من رؤساء المعتزلة ومنهم صاحب الكشف ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل فهو داع الى الابداد وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه واعتقاده بنفع في الفعل يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية وقال الحسين النجار كونه تعالى مريدا امر عدي هو عدم كونه مكروها ومغلوبا وقال الكعبى ارادته تعالى في فعل نفسه علمه بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا وابو على الجبائي وابنه ابوهاشم والقاضي عبد الجبار انهما صفة زائدة على ذاته تعالى مغايرة للعلم والقدرة من جهة لبعض مقدوراته على بعض لئلا ان تخصيص احد الضدين بالوقوع لا بد له من مرجح وهو ليس نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء ولا العلم لان العلم تابع للمعلوم اى العلم بوقوع شئ في وقت معين تابع لكون ذلك الشئ بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعا للعلم والالزم الدور فلا بد من شئ آخر صالح لتخصيصه وهو

الارادة (فرع) ارادته تعالى غير محدثة وقالت المعتزلة ارادة الله تعالى فاعلم بذاتها
اي بذات الارادة حادثة لا في محل وقالت الكرامية هي صفة حادثة يحققها الله تعالى
في ذاته تعالى لثان وجود كل محدث موقوف على تعلق الارادة فلو كانت ارادته حادثة
احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل (الفصل الثاني في سائر الصفات) اي في صفات
لا تتوقف عليها افعاله تعالى وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) في السمع والبصر
اتفق المسلمون على انه تعالى سمع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة
والكعبي والوالحسين البصري عبارة عن علمه بالمجموعات والمبصرات وقال الجمهور
من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمجموعات
والمبصرات لانه قد دلت الحجج السمعية على انه سمع بصير ولفظ السمع والبصر
ليس بحقيقة في العلم بالمجموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى الجواز
لا يجوز الا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها
فيجب الاقرار بها واذا كان سمعاً بصيراً يكون عالماً ايضاً بالمجموعات والمبصرات كما هي
متعلق علمه تعالى فهي متعلق سمعه وبصره وهما صفتان قد يمتنان تعدان المصنف
بهما لارائه المجموعات والمبصرات قال في شرح المواقيف والاولى ان يقال لما ورد
النقل بهما آتياً بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالاثنتين المعروفتين واعتقنا بعدم
الوقوف على حقيقتيهما (المبحث الثاني في انه تعالى متكلم) والتمثيل عليه اجماع
الانبياء عليهم السلام وهذا الاجماع من الانبياء ثبت بالتواتر والمسلمون بعد اتفاقهم
على اثبات الكلام له تعالى اختلفوا في معناه فذهب الاشاعرة الى ان كلامه تعالى
ليس بحرف ولا صوت بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى اي بذاته المعبر عنه
بالعبارات المختلفة وذهب الحنابلة الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان
بذاته تعالى وانه قديم وقد ابلغوا في قدمه حتى قال بعضهم جهلاً بالجلد والغلاف
قديمان فضلاً عن المصنف وذهب المعتزلة الى ان كلامه تعالى اصوات وحروف
ليست بقائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غير كاللوح المحفوظ او جبريل
او النبي فهو حادث وذهب الكرامية الى ان كلامه تعالى حرف وصوت يقومان
بذاته تعالى وهو حادث فاتفق الفريقان الاولان في قدم الكلام والاخيران في حدوثه
ولذلك قال في شرح المواقيف ان في بحث الكلام قياسين متعارضين أحدهما
ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له تعالى فهو قديم فكلامه تعالى قديم
وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وهي الحروف
والاصوات وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاتفق المسلمون الى
اربع فرق ففرقتان منهم وهم الاشاعرة والحنابلة ذهبوا الى صحة القياس الاول ولما
لزمهم ادفع معارضة القياس الثاني قد دلت الاشاعرة في صغراء اي صغرى القياس

الثاني

الثاني وقد دلت الحنابلة في كبراء وفرقتان اخريان وهما المعتزلة والكرامية ذهبوا
الى صحة القياس الثاني ولما لزمهم ادفع معارضة القياس الاول قد دلت المعتزلة
في صغراء والكرامية في كبراء قال شارح المواقيف واعلم ان المصنف يريد صاحب
المواقف مقالة في تحقيق كلام الله تعالى ومحمولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على
مدلول اللفظ وتارة اخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال كلامه
تعالى هو المعنى النفسى فهم اصحابه منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم
عنده واما العبارات فاعلم ان سمي كلاماً مجازاً لدلالة ما على ما هو كلام - حقيقى حق
صرحوا بان اللفظ حادثة على مذهبه وانما ليست كلامه تعالى حقيقة وهو اى الذى
فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسد كعدم انكار كلامية ما بين دفتي
المصنف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم طلب
المعارضة لكلام الله تعالى الحقيقى وكعدم كون المقرره والمحمول كلامه تعالى حقيقة
فوجب حل لفظ المعنى في قول الشيخ كلام الله تعالى هو المعنى النفسى على الاحتمال
الثاني وهو الامر القائم بالغير فيكون الكلام النفسى عنده امر اشاملا للفظ والمعنى
جميعاً فاما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقرره باللسن محفوظ في الصدور
وهو غير القام بكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فكيف تكون قديمة فخوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب
عدم مساعدة الالة والتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
التلفظ دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفاً
لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل نعرف حقيقة انه ما قاله شارح المواقيف
نقل عن المصنف ثم قال الشارح ولا شبهة في ان ما ذكره المصنف اقرب الى الاحكام
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول والحاصل ان كلامه تعالى هو العبارات
المنظومة كما هو مذهب السلف على ما صرح به في اوائل شرح المواقيف ثم ان كلامه
تعالى مغاير لعله وارادته لانه قد يخالفه افعاله تعالى امر ابا الهب بالايان مع علمه
بانه لا يؤمن وامتناع ارادته لما يخالف علمه قال المصنف والاطمئنان في ذلك
اي في الكلام كما اطمئنت فيه الآخرون قليل الحدودى فان كنه ذاته ومفاته محبوب
عن نظر العقول (فرع) خبر الله صدق لان الكذب نقص والنقص على الله محال
(المبحث الثالث في البقاء) اثبت الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجهم ومعتزلة
بغداد وهو صفة وجودية زائدة على الوجود ويفسرونه اى البقاء تارة باستمرار
الوجود وتارة بانه معنى زائد يعلى به الوجود في الزمان الثاني كذا في شرح المواقيف
وقالوا ان البقاء غير الوجود في الزمان الثاني واستدلوا على كونه البقاء شيئاً
موجوداً زائداً على الوجود بان الوجود في الحوادث قديمه قديمه بدون البقاء كما في اول

الحدوث ثم يعرض الوجود صفة على البقاء ولما ثبت كون البقاء وجوداً أزدياً على الوجود في الحوادث يقاس عليه بقاء الواجب تعالى أقول وأنت تعلم أن دليلهم انما يدل على كون البقاء أمراً مغايراً للوجود بدلالة الانفكاك ولا يدل على كونه شيئاً موجوداً اذ يجوز أن يكون أمراً معنوياً غير موجود في الخارج اذ كم من أمر معنوي يعرض لشيء بعد أن لم يكن كما ثبت له تعالى معيته للعالم بعد أن لم يكن مع أن المعية أمر معنوي بالاتفاق ونفي كون البقاء صفة موجودة زائدة على الوجود القاضي أبو بكر وأمام الحرمين والامام الرازي وجهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه كذا في شرح المواقف ولعل مرادهم أن البقاء هو كون الوجود في الزمان الثاني وهذا الكون أمر اعتباري ولا يعد الأمر الاعتباري زائداً في الخارج على الأمر المتصف به وإن كان مغايراً له في العقل لعدم المغايرة في الخارج اذ المغايرة في الخارج تتوقف على وجود المتغايرين في الخارج فمرادهم من الزيادة المنفية الزيادة في الخارج وأما الزيادة في العقل فلا سبيل إلى إنكارها ثم أقول مراد الفريق الثاني من البقاء في قولهم البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني هو بقاء الحوادث وأما بقاء الواجب تعالى فهو على ما حققه المصنف يعني امتناع عدمه قال المصنف في تحقيق هذه المسئلة أعلم أن المقول من بقاء الباري تعالى امتناع عدمه والمقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لا أكثر من زمان واحد وقد عرفت أن الامتناع ومقارنة الزمان من المعاني العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريق الثاني على نفي وجود البقاء في الخارج بأن البقاء لو كان موجوداً في الخارج لكان باقياً بقاء موجود في الخارج ولزم التسلسل في الأمور الموجودة في الخارج (ببحث آخر في القدم) زدت من شرح المواقف اتفاق الجمهور على أنه تعالى قديم بنفسه لا يقدم وجودي زائد على ذاته قال ابن سعيده من الأشاعرة أنه تعالى قديم يقدم وجودي زائد على ذاته ودليله على كونه صفة موجودة مثل ما مر من دليل الأشعرى في البقاء وتصويره هنا يقال القديم قد يطاق على المتقدم بالوجود اذ انطاول عليه الامد والجسم لا يوصف بهذا القدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدده القدم بعد ما لم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات والوجود ولا يقاس عليه القدم الذي هو التقدم بالانهاية ولا يخفى أن قدمه تعالى أنه لا أول له وهو مفهوم سلبى ليس بموجود في الخارج (المبحث الرابع في صفات آخر) أثبتنا الشيخ أبو الحسن الأشعرى وهي الاستواء لقوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد لقوله تعالى يدا الله فوق أيديهم والوجه لقوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين لقوله تعالى وتصنع على عيني والباقون أولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء قال في الكشف الاستواء

الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود وغيره إذا قام واعتدل أقول ولما لم يمكن حمله على حقيقته في حقه تعالى قال الشيخ أنه صفة بلا كيف وأوله الباقيون بالاستيلاء واليد بالقدرة والوجه بالوجود والعين بالبصر قال للمصنف والاولى اتباع السلف في الايمان بمثل هذه الاشياء ورد علمها إلى الله تعالى بعد نفي ما يقتضى التشبيه والتجسيم عنه تعالى أقول إن حاصل الرد إليه تعالى التوقف عن الحكم بأنها صفات زائدة على الذات غير الصفات المذكورة ومؤولة بما ذكره لكن المقصود صريحاً من شرح المواقف أن مذهب السلف في اليد والوجه أنهما صفتان زائدتان على الذات وعلى سائر الصفات وهو مذهب الأشعرى (ببحث آخر) زدته من شرح المواقف قيل الجنب في قوله تعالى يا حسرتنا على ما فرطت في جنب الله صفة زائدة وقيل المراد في أمر الله أو أراد الجنب أي الحرم وتأويل الأصح في قوله عليه السلام إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن كتأويل اليد وأما العين في قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه فتأويلها بالقدرة الشاملة ظاهرة وأما ما ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه فيمنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مؤول بظهور تبشير الجنة وبدت نواجذه عبارة عن ظهور كنهه ما كان متوقفاً منه قال في شرح المواقف ومن كان له رشح قدم في علم البيان جل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيًا لجزالة المعنى ونفامته ومجانباً عما يجب تركه فاعلمك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها انتهى (المبحث الخامس) في التكوين قال بعض الخنعية منهم أبو منصور الماتريدي التكوين صفة قديمة زائدة على السبع المشهورة أخذ بقوله تعالى إنا أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فقد جعل الله قوله للشيء كين مقدماً على كونه الحادث أعني وجوده والمراد بأن يقول له كين تعلق التكوين ومعنى التكوين مبدأ استخراج المعدوم من العدم إلى الوجود فاذا تعلق التكوين بالحياة يسمى أحياء وبالموت أماتة وبالصورة تصويراً وبالرزق رزقاً إلى غير ذلك ومرجع الكل إلى التكوين وانما تعدد هذه الأسماء بتعدد التعلقات أقول فظهر أن الشيخ أبا منصور يؤيد قول كين تعلق التكوين فالعنى انما أمره إذا أراد شيئاً أن يتعلق به فكيف يكون والمحققون من المتكلمين على أن التكوين من الإضافات والاعتبارات العقلية ونظيره كون الصانع تعالى قبل كل شيء ومعناه وبعده ومذكوراً بالسبقنا ومعبودنا فقالوا التكوين تعلق القدرة والإرادة بالاشياء وقالوا الدليل انما يقوم على أن الخلق والتمزيق والامانة والأحياء وغيرهم مبدءاً حاصل في الازل ولا يدل على أن ذلك المبدء صفة أخرى سوى القدرة والإرادة فان قلت القدرة نسبتها إلى وجود المكون وعدمه على السواء صالحة لتكونها

مبدأ لكل من الجانبين فكيف يتزج كونهما مبدأ لأحد الجانبين قلت نعم لكن مع انضمام الارادة بتخصص احد الجانبين قال الاصفيهانى والحق ان القدرة والارادة مجموعتين هما اللتان تتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة الى اثبات صفة اخرى تسمى بالتكوين وقالوا الى مثبتو التكوين ان التكوين غير القدرة لان القدرة اثرها صحة الشيء اى امكانه والجملة لا تستلزم الكون اى الوجود فلا يكون الكون الا بالقدرة بل اثر التكوين مثبتت المغايرة بينهما واجيب بان اثر القدرة الكون لا الامكان لان الامكان مقتضى ذات الممكن وما كان ذاتيا لشيء لا يكون غيرا لغيره ولان الامكان علة لكون الشيء مقدورا فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممنوع فثبت ان الامكان يعتبر مقدما على تعلق القدرة فلا يكون اثر القدرة فانما تؤثر القدرة في الكون غاية ما في السبب ان تأثير القدرة مشروط بتعلق الارادة والحاصل ان كلامنا من الفعل والتعليل يصلح اثر للقدرة ويحتاج صدور احدهما بعينه الى تخصص هو تعلق الارادة بذلك فلا حاجة الى مبدأ غير القدرة (المبحث السادس) في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه يتكشف لعباده المؤمنين انكشف البدر المرقى خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرقى في العين واتصال شعاع خارج من العين الى المرقى وحصول مواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لا اعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والله تعالى منزله عن الجهة والمكان واستدل اصحابنا على جواز الرؤية بسؤال موسى عليه السلام الرؤية فلو كانت الرؤية محالا كان سؤاله جهلا او عبثا وبان الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن فكذلك المعلق به واستدل منكروا الرؤية بقوله تعالى لا تدركه الابصار وبقوله تعالى لن تراني لموسى واجيب عن الاول بان الانسليم ان المراد عموم السلب وهو السلب الكلي اذ يجوز ان يراد سلب العموم وهو ما سمعنا المنطقيون رفعوا للايجاب الكلي ولو سلم عموم السلب فلم لا يجوز ان يراد نفي الرؤية على سبيل الاحاطة لانني الرؤية مطلقا واجيب عن الثاني بان لن أكيد النفي لا للتأيد واستدل اصحابنا على وقوع الرؤية بالفعل في الآخرة بمثل قوله عليه السلام سترون ربكم قال شارح المواقف وهل يجوز ان يرى في المنام فقول لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقة (الباب الثالث في افعاله تعالى) وفيه ست مسائل المسئلة الاولى في افعال العباد قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تأثير لقدرة العبد اصلا لا في ذات الفعل ولا في صفاته مثل كونه طاعة او معصية بل الله تعالى اجري عاده بان العبد اذا صمم عزمه على الفعل ان يخلق الله تعالى قدرة ذلك الفعل ويخلق الفعل ايضا مع القدرة لان الاستطاعة اى القدرة مع الفعل عند الاشعارة فصرف الارادة جعلها

جعلها متعلقة بالفعل فاذا صرف العبد ارادته لفعل يصير ذلك الصرف سببا لصرف قدرته لذلك الفعل كذا يفسر من كلمات الخيايى فظهر منه ان صرف القدرة ارادته لفعل لم تقع في العبد ابتداء بل كان صرف العبد ارادته سببا لذلك وظهر منه ايضا ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد لان كسب العبد هو تصميم عزمه على الفعل وهو جعل ارادته متعلقة به اى بالفعل على ما هو المفهوم صريحا من كلمات الاصفيهانى وقال شارح المواقف المراد بكسب العبد الفعل مقارنة لقدرة و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجود الفعل سوى كونه محلا له اقول هذا منافي ظاهر المآل من الاصفيهانى تأمل وفي هذه المسئلة اقوال اخر تقرر رها على ما قال الخيايى ان المؤثر في فعل العبد اما قدرة الله تعالى فقط بلا قدرة من العبد اصلا وهو مذهب الجبرية فانهم قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا بطريق التأثير ولا بطريق الكسب بل العبد بمنزلة الجمادات المتحركة بالقوا سر واهلهم ارادوا بقواهم ولا بطريق الكسب لا بطريق المقارنة اى ليس للعبد قدرة مقارنة للفعل بل تأثير ايضا لان معنى الكسب على ما في شرح المواقف مقارنة فعل العبد لقدرة و ارادته من غير ان يكون هناك تأثير من العبد كما سبق او المؤثر قدرة الله تعالى بمقارنة قدرة العبد بل تأثير بل اجري عاده تعالى على خلق قدرة الفعل في العبد مع خلق الفعل عند صرف العبد ارادته للفعل وهو مذهب الاشعري او المؤثر قدرة العبد فقط بلا ايجاب بل باختياره وهو مذهب جمهور المعتزلة او بالايجاب وامتناع التخلّف وهو مذهب الفلاسفة وامام الحرمين منا وابي الحسين البصري من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى يوجد في العبد قدرة اذا فارت حصول الشرائط وارتفاع الموانع ثم ان تلك القدرة توجب الفعل كذا في شرح المواقف ولعل من شرائط ايجادها ارادة العبد الفعل او المؤثر مجموع القدرتين على ان يؤثر في اصل الفعل وهو مذهب الاستاذ وهو جوز اجتماع مؤثرين على اثر واحد وعلى ان تؤثر قدرة العبد في وصفه بان تجعله موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية وهو مذهب القاضي ابي بكر واعلم ان اصحابنا لما وجدوا التفرقة بدعوية بين ما يشره من الافعال الاختيارية وبين ما يشره من حركات الجمادات فانهم علموا بالبداية ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني ومنعهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شيء اى منشى عن اضافة الفعل الى اختيار العبد على طريق التأثير فجعلوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجري عاده بان العبد اذا صمم العزم على الفعل يخلق الله تعالى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجد وهذا القدر كاف في التكليف قال المصنف وهذا ايضا مشكلى فان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا اقول وذلك لانه لم يبق

لان ينسب الى العبد الاختيار وهو تصميم عزمه على الفعل لان الفعل مخلوق
 لله تعالى وقد عرفت فيما سبق ان قدرة العبد ايضا مخلوقة لله تعالى فاذا كان اختيار
 العبد ايضا مخلوقا لله تعالى لم يبق للعبد مدخل فكان حاصل الامر الجبر قال المصنف
 ولصعوبة هذا المقام اى مسألة خلق الاعمال انكر السلف على المناظرين
 في هذا الباب لانه بحسب الغالب تؤدي المناظرة فيه الى رفع الامر والنهي
 ان لم يجعل للعبد مدخل اصلا في فعله والى الشرطان جعل العباد خالق لافعالهم
 قال الامميهاني وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امرين
 امرين فهما الحق وتحقيقه ان الله تعالى يوجد القدرة والارادة في العبد ويجعلهما
 بحيث لم يمدخل اى تأثير في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل
 في الفعل بل بوجود مدخلهما في الفعل اى تأثيرهما فيه انما هو بخلق الله تعالى اياهما
 على هذا الوجه وبعد ان يوجد الله تعالى القدرة والارادة على هذا الوجه في العبد
 يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بواسطة وبعضها بلا واسطة
 واسباب لا بان تكون الوسائط والاسباب لذاتهما اقتضت ان يكون لهما مدخل
 في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لهما مدخل فتكون الافعال
 الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة له تعالى ومقدرة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى
 وجعلها بحيث لهما مدخل في الفعل اقول لعل حاصله ان المؤثر اولاً في فعل العبد قدرة
 العبد واختياره ولما كان نفس القدرة والاختيار وتأثيرهما مخلوقا لله تعالى اولاً كان
 الفعل الحاصل بهما مخلوقا لله تعالى بالواسطة فلان المؤثر في الفعل قدرة العبد
 واختياره لا جبر ولا قدرته واختياره وتأثيرهما مخلوقات له تعالى لا تفويض ثم قال
 الاصمغاني والاولى ان يسلط في هذا المقام طريقة السلف وتترك المناظرة فيه
 ويروض علمه الى الله تعالى (تجربة) اعلم ان المعتزلة لما استدلوا افعال العباد اليهم
 ورأوا ان بعض افعالهم كحركة اليد يوجب فعلا آخر كحركة المفتاح سواء تعلق بالفعل
 الثاني قصد من الفاعل اولاً بل لو قصد عدم وقوع الفعل الثاني لا يؤثر قصده فيه
 فلم يمكنهم اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لان تأثير القدرة في شيء
 ابتداء يتوقف على قصد والفعل المترتب لا يتوقف على قصد كما عرفت فاضطروا
 الى القول بالتوليد وهو اى التوليد ان يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد وحركة
 المفتاح فان الحركة الاولى اوجبت الحركة الثانية سواء قصد الثانية او لم يقصد
 وكما تولد من الضرب الالم في المضروب ومن كسر الزجاجة الانكسار فيها ومن القتل
 الموت في المقتول ومن العلم بالمقدمات العلم بالنتيجة وقالوا ان كان الفعل صادرا
 من الفاعل لا توسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والافطريق التوليد والجواب
 ان القول بالتوليد يتوقف على استناد افعال العباد الى العباد وهو باطل بل جميع

الاشياء

الاشياء مخلوق لله تعالى سواء كان افعال العباد او ما زعموه متولدا من افعال العباد
 ا وغيره الا ان افعال العباد شرط عادي تخلق الله تعالى الافعال التي زعموها متولدة
 كما ان صرف العباد ارادتهم شرط عادي تخلق الله تعالى افعالهم وقد رتبتم لذلك
 الافعال مقارنته بها وانما قلنا مقارنته بها لما سبق من ان الاستطاعة مع الفعل عندنا
 ثم ان بعض المعتزلة منعوا ثبوت التوليد لفعله تعالى وقالوا جميع افعاله بالمباشرة
 وجوزوه بعضهم وقالوا يشهد به الحس في حركة الاغصان والاوراق بحركة الرياح
 اذ حركة الرياح من فعل الله تعالى بالمباشرة وحركة الاغصان والاوراق متولدة
 من حركة الرياح والجواب ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون الفعل الاخر سببا
 للمرتب بل هو ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء
 العادة كل ما ذكرنا خوذ من شرح المواضع (المسئلة الثانية) اختلفوا في ان الله تعالى
 هل هو مريد للكائنات ام لا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير
 والشر والايمن والكفر والطاعة والعصيان وغير مريد للكائنات لما لا يكون
 والارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله وقوعه يريد وكل ما علم الله عدم وقوعه لا يريد
 وقوعه وذهبت المعتزلة الى انه تعالى مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للخير
 والايمن والطاعة وقمت اولاً ولا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت اولاً قال
 في شرح المواضع في بيان مذهب الاعتزال تفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد
 الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فيعكسه اى يكره وقوعه ويريد تركه والمنذوب
 يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه يعكسه اى يكره وقوعه ولا يريد تركه واما المباح
 وافعال غير المكلف فلا تعلق بها ارادة ولا كراهة انسان الله تعالى خالق الاشياء
 كلها باختياره وخالق الشيء باختياره يكون مريدا له هذا دليل انه تعالى مريد
 للكائنات واما دليل انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر عدم ايمانه
 فامتنع وجود الايمان منه لامتناع ان يقبل علمه تعالى جهلا والله تعالى عالم
 بامتناع ايمانه والعالم باستحالة الشيء لا يريد بالضرورة احببت المعتزلة على انه تعالى
 لا يريد الكفر والمعاصي بوجهين الاول انه تعالى لو كان مريدا للكفر الكافر
 وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريد انما بعد سفها لو كانت فائدة الامر منحصرة في انتفاع
 بان الامر بخلاف ما يريد انما بعد سفها لو كانت فائدة الامر منحصرة في انتفاع
 بالمأمور به وليس كذلك اذ يجوز ان تكون فائدة الامر اظهر عصيان المأمور
 وتوضيحه انه تعالى لما علم من الكافر الكفر اراد الكفر منه لكن امره بالايمان
 ليظهر عصيانه نظيره لو ادعى السيد عصيان عبده وانكره الحاضرون فان السيد
 يأمر عبده بشيء ولا يريد فعله ليظهر عصيانه الثاني ان الكفر لو كان مريدا لكان
 قضاء فوجب الرضى به مساو الثاني باطل لان الرضى بالكفر كفر واجيب عنه بما لا نسلم

١٤٤

انه لو كان مراد السكّان قضاء بل لو كان مراد السكّان مقضيا لان قضاء تعالى هو ارادته الازلية والرضى انما يجب بالقضاء لا بالمقضى (تتم في القضاء والقدر) قال شارح المواقف اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال اقول اي في الاوقات الآتية وهو ظرف لقوله هي عليه يعني ان القضاء هو تعلق الارادة على ما صرح به المصنف في تفسيره وقدره ايجاد الاشياء على وجه مخصوص وتقدير معين اي تحديد معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه تعالى بكيفيات ينبغي ان توجد الموجودات على تلك الكيفيات ويعنون بهذه الكيفيات احسن النظام واكمل الانظام وهو اي علمه تعالى بهذه الكيفيات هو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات على احسن الوجوه والقدر عندهم عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود الخارجي باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء انتهى فاللازم من كلياتهم هذه ان القضاء انما يتعلق بالاشياء ولا بالغير ولذا قالوا الموجود اماخير محض كالقول والافلاك واماخير كثير يتبعه شر قليل والمقضى بالذات هو الخير الكثير واما الشر القليل فمقضى بالتبع قال في شرح المواقف في بيان مذهب الفلاسفة وانما التزم فعل ما غلب خيره لان تركه الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لثلاثتهم به دور متعددة او لا يتألم به سايج في البر والبحر (المسئلة الثالثة) في الحسن والقبح لا قبح عقلا وشرعا في شيء من الاشياء من حيث كونه مخلوقا لله تعالى سواء كان افعالا للعباد او لا لانه مالك الامور كلها يفعل ما يشاء واما افعالا للعباد من حيث كونها مكمسوبا للعباد فقد تنصف بالحسن والقبح الشرعيين هذا عند الاشاعة واما المعتزلة فقد قالوا القبح قبيح في نفسه فيجب من الله كما يجب منا وكذا الحسن وقد يدر كان بالعقل فوق الاختلاف بين الفريقين في ان العقل هل له حكم في حسن الافعال وقبحها ام لا بل الحاكم بهما الشرع فقط وتفصيل المقام على ما في شرح المواقف ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الفعل صفة كمال وكونه صفة نقصان كالجمل ولا نزاع بين الفريقين في ان الحسن والقبح بهذا المعنى يدر كان بالعقل فان العقل يحكم بان العلم حسن والجمل قبيح ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فهما والمعنى الثاني كون الفعل ملاغا للعرض ومنافرا له فوافقا للعرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون حسنا ولا قبيحا ولا نزاع في ان الحسن والقبح بهذا المعنى ايضا على اي يدركان بالعقل لكن هذا المعنى يختلف

بالاعتبار فان قيل زيد مصلحة لا عداة وموافق لغرضهم ومفسدة لا وليا له ومخالف لغرضهم والمعنى الثالث كون الفعل متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فالحسن والقبح بهذا المعنى عند الاشعري شرعي وذلك لانهما لا يكونان لذات الفعل وليس للفعل صفة لا حلا ولا يكون حسنا وقبيحا بهذا المعنى الثالث حتى يدرك العقل ما به الحسن والقبح ويحكم بالحسن والقبح بل كل ما امر الشارع به فهو حسن وكل ما نهى الشارع عنه فهو قبيح حتى لو عكس الامر لان عكس الحال وقالت المعتزلة للفعل في نفسه اي مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة المقتضية لهما هو ذات الفعل عند جمهور المتقدمين منهم وصفة حقيقية زائدة على ذات الفعل عند بعض المتقدمين منهم وقال الجبائي منهم ليس حسن الافعال وقبحها لذواتها ولا اصناف حقيقية لهما بل لوجوه واعتبارات واصناف اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في اظم البنيم للتأديب والاعظم ثم ان المعتزلة قالوا ان من الحسن والقبح ما يدركه العقل ضرورة من غير نظر واستدلال كحسن الصدق والشايع وقبح الكذب الضار ومنه ما يدركه العقل بالنظر والاستدلال كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع ومنه ما لا يدركه العقل لا بالضرورة ولا بالاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال لكن اذا ورد به الشرع علم ان جهة محسنة او مقبحة قادرا كالحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهم ما امره ونهيه وللا مريدية موافقة للمعتزلة في ان حسن بعض الافعال وقبحها يكونان لذات الفعل او اوصاف له ويعرفان عقلا كما يعرفان شرعا ونظام البحث في التوضيح (المسئلة الرابعة) في انه تعالى لا يجب عليه شيء قال في شرح المواقف اعلم ان الامة قد اجتمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما الاشاعة فقد قالوا كذلك من جهة انه لا قبح منه تعالى ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فقد قالوا كذلك من جهة ان كل ما هو قبيح منه تعالى يتركه وكل ما يجب عليه يفعله وبمبنى ذلك انهم يجعلون العقل حاكما بقبح بعض الافعال منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وهذا باطل لانه تعالى يفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استباح منه لانه لو وجب عليه شيء فان لم يستوجب الذم يتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارئ تعالى ناقضا لذاته مستكملا بفعل ذلك الشيء وذلك لانه تعالى يخلص حينئذ بفعل ذلك الشيء من المذمة وقس عليه الاستباح ثم ان المعتزلة اوجبوا عليه امور خمسة (الاول) اللطف وهو عندهم ان يفعل الله تعالى ما يقرب العبد

الى الطاعة ويغده عن المعصية ولا ينتهي الى حد الاجزاء كعبثه الانبياء فيقولون بعثة
الانبياء واجبة عليه تعالى لانها لطف اي مقرب للعبد الى الطاعة وكل ما هو لطف
فهو واجب عليه تعالى فنقول هذا الدليل منقوض بامور لا تخص منها انه يلزم
حينئذ ان يجب عليه تعالى ان يعث في كل عصر نبيا وان يجعل في كل بلدة معصوما
ياهر بالمعروف وينهى عن المنكر وان يجعل جميع الحكام عادلين منصفين وذلك لانه
لا شك ان هذه الاشياء لطف وكل لطف واجب عليه تعالى عندهم (الثاني) الثواب على
الطاعة وهو اي الثواب كما قال الاصمغاني تقع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال
فقالوا العبد يستحق الثواب على الله تعالى بطاعته والاخلاص بما استحقه العبد فبيح
فالانبياء به واجب والجواب ان العبد لا يستحق بطاعته ثوابا لان طاعته لا تكافي
النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجرة قبل العمل (الثالث) العقاب على الكبائر
قبل التوبة فان تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو القبيح وفيه ايضا اذن
للعصاة بالمعصية والجواب اننا لانسلم الاذن فان رجحان ظن العقاب يكفي في المنع عن
المعصية (الرابع) ان يفعل الاصلح للعبد قال الدواني ذهب معتزلة بغداد الى وجوب
ما هو الاصلح للعبد في الدين والدنيا على الله تعالى وذهب معتزلة بصرة الى وجوب
الاصح في الدين فقط فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والاخرة
ان لا يخلق مع انه مخلوق (حكاية لطيفة) قال الاشعري لا ستاذم ابني على الجباني
ما تقول في ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في المعصية ومات
احدهم صغيرا فقال الجباني يشاب الاول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث
لا يشاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث هلا عمرتي فاصلح فادخل الجنة
كما دخلها اخي المؤمن قال الجباني يقول الرب تعالى كنت اعلم منك انك لو عمرت
لفسقت وافسدت قد خلت النار قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم تمنني صغيرا
لثلاث اذن فلا ادخل النار كما امت اخي الصغير فبهت الجباني فترك الاشعري مذهبه
ورجع الى مذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح ثم اشتغل بهدم قواعد المعتزلة
(الخامس) العوض على الالام وهو اي العوض معرف عندهم بانه نفع مستحق حال
عن التعظيم والاجلال فانهم قالوا الالم ان وقع براء لما صدر عن العبد من سيئة كالم
الجد لم يجب على الله عوضه وان لم يقع براء فان كان الالام من الله تعالى وجب
العوض عليه وان كان من مكاف آخر فان كان للمؤلم حسنات اخذ من حسناته
واعطى للمعني عليه عوضا لا يلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله تعالى
اما صرف المؤلم عن ايلامه او تعويض المعني عليه من عنده تعالى بما يوازي ايلامه
(المسئلة الخامسة) في ان افعال الله تعالى ليست معلة بالاغراض والعلل الغائية
واليه ذهب الاشاعرة وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشي من الاغراض والعلل

الغائية وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها بالاغراض وقالوا اكثر
الفقهاء لا يجب التعليل بالغرض لكن افعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا
واحسانا وذهب الاشاعرة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعله ذلك
الشيء والمستكمل بغيره ناقص لا يقال غرضه تعالى من افعاله تحصيل مصالح
العباد لا تحصيل مصلحة نفسه تعالى لاننا نقول ان كان تحصيل مصالح العباد اولي
بالنسبة اليه تعالى من عدمه لزم الاستكمال وان لم يكن اولي بل مساويا او مرجوحا
لا يصلح ان يكون غرضيا بالضرورة واحتجبت المعتزلة بان الفعل الخالي عن الغرض
عبث والعبث فيجب بالضرورة فيجب تنزيهه تعالى عنه قال شارح المواقف قد يقال
في الجواب عن المعتزلة ان العبث ما كان خاليا عن القوائد والمنافع وفعاله تعالى
مستقلة على حكم ومصالح لا تخص راجعة الى مخلوقاته لكن تلك المصالح ليست اسبابا
باعتبة على اقدامه وعلا مقتضية لفاعليته بل هي غايات ومنافع لافعاله وما ورد من
الظواهر الدالة على تعليل افعاله بالاغراض فهو محمول على الغاية والمنفعة دون
الغرض والعلل الغائية (المسئلة السادسة) فيما يتعلق بتكليفه تعالى عباده قالت
المعتزلة الغرض من التكليف تعريض العبد لاستحقاق الثواب والتعظيم اي تقرب
العبد اليه اذ بالجرى على مقتضى التكليف يستحق العبد الثواب ولما كان وقت
الجرى على مقتضى التكليف متوقفا على وقوع التكليف كان التكليف تقريرا للعبد
الى الاستحقاق واستدرا على ذلك بان تعظيم العبد واعطاءه الثواب بدون استحقاقه
قبيح واجيب عنه بان هذا مبني على القول بالقبح في افعاله تعالى وذلك باطل عندنا
بل اي شيء ينسب اليه تعالى فهو حسن وقالت الاشاعرة فائدة التكليف ان يحصل
التمييز للخلائق بين السعيد في الازل والشيء فيه اي بين من تعلقت ارادته تعالى
في الازل بشقاوته وبين من تعلقت ارادته تعالى في الازل بسعادته فان من خلقه الله
تعالى سعيدا يجري بمقتضى التكليف فيعلم انه سعيد ومن خلقه شقيفا يخالف مقتضى
التكليف فيعلم انه شقي وحكمه تعالى لا يسأل لميته ولا يسأل عليه ويعترض هو تعالى
عباده ولا يعترض عليه ويسأل ولا يسأل عنه كما قال لا يسأل عما يعمل وهم يستلون
واعلم ان لما غلبت مباحث الالهيات من الطوائع ورأيت في الالهيات من المواقف
ونشره مباحث شريفة خلاصتها الطوائع اردت ان الحق ما يكتبني هذا تكثير الفائدة
وتفصلا لطلبية (المبحث الاول) في امور وقع الاختلاف فيها بيننا وبين المعتزلة الاول
الطبع والختم والاكنة ونحوها مما وقع في القرءان في قوله تعالى بل طبع
الله عليهما بكفرهم وقوله ختم الله على قلوبهم وقوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة
طبع عليه كنع ختم والختم على الشيء ضرب الخاتم عليه والاكنة الاغطية
جمع كان وهو ما يستر الشيء فذهب اهل الحق الى ان هذا الامر عبارة عن خلق

الضلال في القلوب والمعتزلة اولوها بوجوه الاول ان المراد منها تسجيتهما محضوما عليها
ومطبوعا عليها ومجوعولا عليها كانه كافي قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا اي مجوعولا انما وهذا التأويل لا واثل المعتزلة الثاني ان المراد وسم الله
على قلوب الكفار بعلامات تعرفها الملائكة فميز بها الكافر عن المؤمن وهذا
التأويل للعباسي وابنه ومن تابعهما الثالث ان المراد منع الله تعالى منهم اللطف
المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه تعالى ان اللطف لا ينفعهم ولا يورثهم
وهذا التأويل لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة وانما اضطررنا الى التأويل
في امثال هذه المقامات لانهم يقولون ان العقل حاكم بقبح بعض الافعال منه
تعالى وكل ما هو قبيح منه تعالى بحسب العقل بتركه البتة كما سبق في المسئلة
الرابعة ويدعون ان هذه الامور قبيحة عقلا والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه تعالى
الثاني التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري واكثر الائمة من اصحابه حملوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
لا خلق القدرة على الطاعة وحمل الاشعري واكثر اصحابه الهداية على معناها الحقيقي
اعني خالق الاهتداء وهو الايمان ومقابله الاضلال وهو معنى خلق الضلالة وفي شرح
العقائد نعم قد تضاف الهداية الى النبي عليه الصلاة والسلام بحجاز بطريق التسبب
كما استدل الاضلال الى الشيطان بحجازا فمثل هداية الله فلم يمتد بحجاز عن الدلالة
والدعوة الى الاهتداء انتهى والمعتزلة اولوا التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان
والطاعة واستدلوا بقوله تعالى واما عمود فهدى شامهم فاستحبوا العمى على الهدى
اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الاهتداء فيهم واعل الجواب ان الهداية في هذه
الاية مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء واستدات الاشاعرة على بطلان تأويل
المعتزلة بان الامة اجتمعت على ان الناس مختلفون في التوفيق والهداية فبعضهم
موفق ومهدي وبعضهم ليس كذلك فلو اول التوفيق والهداية بالدعوة الى الايمان
والطاعة كما قال به المعتزلة لاستوى جميع الناس فيهما اي في التوفيق وفي الهداية
لان معنى الموفق والمهدي على هذا التأويل المدعو الى الايمان والطاعة ثم اعلم
ان المعتزلة يقولون الاضلال المستداليه تعالى وجدان العبد ضالا او بتسميته ضالا
للعلة المذكورة في تأويلهم الختم والطبع (الثالث الاجل) اعلم ان الاجل في الحيوان
هو الزمان الذي علم الله انه يموت فيه وهم من ثلاث مسائل المسئلة الاولى قال اهل
الحق الاجل واحد خلافا للفلاسفة والكعبي من المعتزلة اما الفلاسفة فقالوا ان للحيوان
اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحمل رطوبة وانطفا سحرارته الغريزيتين اي الطبيعيتين
واجلا اختراعيا بحسب الافات والامراض اي اجلا مقطوعا عن الاجل الطبيعي
ما الكعبي فقال ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله

الذي

الذي هو الموت (المسئلة الثانية) قال اهل الحق المقتول ماتت باجله الذي قدره
الله له وعلم انه يموت فيه قال الخبياني ولولم يقتل بشئ ان يموت في ذلك الوقت وان
لا يموت من غير قطع باستداد العمر ولا بالموت بدل القتل وزعم بعض المعتزلة ما عدا
الكعبي ان المقتول ماتت قبل الاجل الذي قدره الله له وان القاتل قطع اجله
وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له قال الخبياني فهم يقطعون
باستداد العمر ولا القتل واعتدل اهل الحق بقوله تعالى ما تسبق من امة اجلها
وما يستأخرون واستدل المعتزلة بان المقتول لو كان ميتا باجله لما يستحق القاتل
ذما ولا عقابا بالانه لو كان ميتا باجله الذي قدره الله تعالى له فالقاتل لم يجلب له حيف
بفعله امره الا بالمباشرة ولا بالتوليد لانه يلزم على هذا التقدير انه يموت وان لم يقتل
واذا كان كذلك فهو لا يستحق ذما ولا عقابا لا عقلا ولا شرعا لكنه مذموم
ومعاقب واجيب عنه بجمع الكبرى وعامله ان القاتل انما لا يستحق الذم والعقاب
اذا لم يكن له مدخل في موت المقتول يكسب القتل الذي يخلق الله تعالى عقبيه
الموت وذلك الفعل هو الضرب مثلا (المسئلة الثالثة) ان الموت امر وجودي قائم
بالميت مخلوق لله تعالى كما هو قول البعض بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة
والاكثر على انه عديم فليس مخلوق اذا خلق اييجاد المذموم ومعنى خلق الموت قدره
ثم ان الموت الواقع عقيب القتل ليس بخلق القاتل عندنا وكذا عند من يقول يكون
العبد خالقين لافعالهم وهم المعتزلة اذا ما هو بخلق القاتل عند المعتزلة هو الضرب
وليس بكسب القاتل ايضا عند من يقول بكسب العباد افعالهم لان الواقع بارادة
العبد وكسبه انما هو الضرب وليس الموت ايضا متولدا من فعل القاتل عندنا بل هو
مخلوق لله تعالى اذ قد جرت عادة تعالى بخلق الموت عقيب الضرب والمعتزلة قالوا
تولد موته من فعل القاتل وضربه فالموت من فعل القاتل وضربه تولد لامر فعله
تعالى عندهم لا مباشرة ولا توليدا (الرابع) الرزق في اللغة الحظ اي النصيب
واما في العرف فقد اختلفت فيه كلمات العلماء ففسره بعضهم بما يسوقه الله
تعالى الى الحيوان فنيا كانه وهو المشهور في العرف كما قاله الخبياني وعامله ما قدره
الله غذاءه لحيوان وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما قال في شرح
العقائد وهذا الولي من تفسيره بما يغذي به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله
تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعلى هذا التفسير لا يصور ان لا يأكل انسان
رزقه او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله غذاءه لشخص يجب ان يأكله ويمنع
ان يأكله غيره لكن لا يوافق هذا التفسير طاهر قوله تعالى ونمازقناهم ينفقون
ويجب تأويله بما قرناه به تخصيصه لهم وتمكينهم من الانتفاع به لان يكون رزقناهم
وقسر بعضهم الرزق بما ساقه الله تعالى الى الحيوان حلالا كان او حراما فانتفع به

بالتفريق أو غيره فيم الرزق بهذا التفسير المشاوب والملاش والافلاذ والعلم والعمل
قال الخياط في فاعلي هذا يكون العوارى رزقا وفيه بطلان لا يفتي اقول لعل المراد من
العوارى ما وقع الانتفاع به ثم قال ويجوز ان يكون هذا التفسير ان ياكل شخص رزق
غيره ويوافقه قوله تعالى وما رزقناهم نفقون اقول ههنا بحث لان الرزق على
هذا التفسير ما وقع الانتفاع به بالفعل فكيف يتصور حينئذ ان يأكل كل شخص
رزق غيره لان كون ذلك المأكل رزقا للتفسير متوقفا على انتفاع الغير به وهو شاذ
ان يأكله شخص آخر وكيف يوافق هذا التفسير قوله تعالى وما رزقناهم
لان الظاهر ان الانتفاع شامل لاتفاق ما انتفع به المنفق كما يتفق القميص
الملبوس والاتفاق ما لم ينتفع به كاتفاق القميص قبل اللبس ويمكن الجواب عنهما
بان المراد من قولهم في التفسير الثاني فانتفع به يمكن من الانتفاع به
فيطابق لما ذكره المصنف في تفسير قوله تعالى وما رزقناهم ان الرزق في العرف
تخصيص الشيء بالحيوان ويمكن من الانتفاع به شامل ويمكن الجواب
عن الاول ايضا بانه يجوز ان ينتفع الغير بذلك المأكل بجهة اخرى غير الاكل
ثم اعلم ان جميع ما سبق من تفسير الرزق انما هو عند الاشاعرة وشامل للحرام
فالحرام رزق عندهم واما عند المعتزلة فالحرام ليس رزق فهم يفسرون الرزق
تارة بالخلل فاورد عليهم قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلها ثم
رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفي تارة اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به
فعلى هذا لا يرد هذا السؤال لكن يرد ان اكل الحرام طول عمره يلزم ان لا يرزقه
الله تعالى وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة وهذا السؤال يرد على
تفسيرهم الاول ايضا (الخامس في الاسعار) وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله على
اصنافه وان جميع الاشياء مخلقة تعالى ابتدأ ولو كان بافعال العباد كما ورد
في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع أهلها اليه عليه السلام وقالوا سعالنا
يا رسول الله فقال المسعر هو الله تعالى واما عند المعتزلة فمختلف فيه فقال بعضهم
المسعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضع منهم على البيع والشراء
يقع بخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى (البحث الثاني في التكليف
بما لا يطاق حاصل ما في شرح المواقف واثار اليه الخياط هو ان ما لا يطاق على ثلاث
مراتب الاولى ما يمكن في نفسه ~~بأن~~ لا يمكن من العبد لعلم الله تعالى بعدم وقوعه
كأن ان ابي لهب وهي المرتبة الاولى من مراتب ما لا يطاق فان هذا مقدور للمكلف
بالنظر الى ذاته ومحتج له بالنظر الى علم الله تعالى بعدم وقوعه ومعنى كونه مقدورا
انه يجوز تعلق القدرة الحادثة اي قدرة المكلف به لانه متعلق القدرة بالفعل لان
القدرة الحادثة لا تخلق بمثل هذا الفعل لان القدرة الحادثة عندنا مع الفعل لا قبله

فلا يتصور تعلقه بما لم يقع ثم ان التكليف بهذا الحال جائز بل واقع اتفاقا ولا خلاف فيه
للمعتزلة الثانية ما يمكن في نفسه لكن يمنع من العبد عادة كخلق الاجسام وحل الجبل
والطيران الى السماء وهذه هي المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق والتكليف بهذا
جائز عندنا وان لم يقع كادل عليه الاستقراء وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وما يتوهم من ظاهر بعض الآيات انه تكليف بهذا الحال كقوله تعالى فاقوا بتوبة
من مثله فهو للتجيز لا للتكليف ومنعت المعتزلة جواز التكليف به لكونه قبيحا منه
تعالى عقلا عندهم كافي الشاهد فان من كلف الاعمي نطق المصاحف والزمن المشي
الى اقصى البلاد عدس فيها ووقع ذلك في بداية العقول والجواب انه تعالى لا يقع منه
شيء ولا يجب عليه اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمفهوم من كلام صاحب التوضيح
ان مذهب الماتريديين هنا كذهب المعتزلة الا ان عدم جوازه عند الماتريديين بناء على
انه لا يليق من حكمته وفضله وعند المعتزلة بناء على ان الاصل واجب عليه تعالى
(الثالثة) ما لا يمكن في نفسه اي يمنع لنفس مفهومه بجمع الضدين وقلب الحقائق
وهي المرتبة القصوى من مراتب ما لا يطاق والتكليف به لا يقع ولا يجوز بالاتفاق
اما انه لا يقع قطا هو واما انه لا يجوز فلا ان جواز التكليف به فرع تصوره ولا يمكن
تصوره وفي شرح المواقف ان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فيا ذكره صاحب المواقف
من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره يشعر بان هو لا يجوزونه (البحث
الثالث في اسماء الله تعالى) وفيه ثلاثة فصول (الفصل الاول) فيما اشتهر من الخلاف
في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا وفيه مقدمة ومقصد المقدمة قال شارح
المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما بين انواع الكافة وقد يقيد
اي تعريف الاسم بالاستقلال في الدلالة وبالتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف
على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازا انه اقول وقد صرح
في التلويح بان المسمى والمدلول والمفهوم شيء واحد وانما الاختلاف بالاعتبار فالشيء
من حيث يدل عليه اللفظ مدلول ومن حيث يحصل من اللفظ مفهوم ومن حيث
يقصد باللفظ معنى ومن حيث وضع اللفظ مسمى وقد صرح فيه ايضا ان المسمى
قد يطلق على الفرد ايضا بخلاف المعنى فيقال لكل من زيد وعمر انه مسمى الرجل
ولا يقال له انه معناه اقول اللفظ الكلى كالنسان ورجل وعالمه مفهوم وهو الامر
المتعلق الذي وضع اللفظ بازا انه ولذلك المفهوم فرد موجود في الخارج يصدق
عليه ذلك المفهوم واما العلم ~~بأن~~ زيد فدلوله هو الشخص الموجود في الخارج لانه
انما وضع له لادامر المتعلق وبطلق المسمى وغيره من الاسماء المذكورة على مدلول
اللفظ ايضا ثم قال شارح المقاصد والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد برزاد به
ذكر الشيء باسمه (مقصد) قال شارح المقاصد لا يخفى في تفسير الاسم والمسمى والتسمية

بمعانيها المذكورة وانما الخفاء فيما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم اى ماصدق عليه اسم من الاسماء كلفظ زيد وعمر ورجل نفس المسمى اى معنى ذلك الاسم وفيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماء الله تعالى ثلاثا هو نفس المسمى وما هو غيره وما هو لا عينه ولا غيره فهم يريدون بالاسم مدلوله اى يريدون بما صدق عليه اسم كلفظ زيد ورجل مدلوله اى مدلول ماصدق عليه والحاصل ان النزاع ليس في لفظ اسم بل في افراده من الكلمات سواء كانت علمية تعالى او علمية يطلق عليه بطريق التوضيف كالعلم او غيرهما كزيد ورجل لكن المراد في قضية النزاع مدلول تلك الافراد على ما صرح به شارح المواقف الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم من المطابق والتضمني فاعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه ولا غيره اقول بوضوح المقام ان بعض اصحابنا ارادوا من الاسم كزيد ورجل مدلوله المطابق كما صرح به شارح المقاصد فان ارادوا من المسمى ما وضع له اللفظ ومعلوم ان المدلول المطابق هو ما وضع له بعينه بضم ما قالوا ان الاسم نفس المسمى مطلقا اى سواء كان من اسماء الله تعالى او لا فهو بمنزلة قولنا المدلول المطابق نفس الموضوع له ولا شك في صحته لان الاسم ان كان علما كقطة الله وزيد فمدلوله المطابق الذات المستحصنة الموجودة في الخارج وهي نفس الموضوع له وان كان لفظا كليا كالعلم فمدلوله المطابق ذات ما ثبت له صفة العلم اى هذا الامر المتعقل المركب من مفهوم ذات ما ومفهوم العلم وهذا الامر المتعقل هو الموضوع له وان ارادوا من المسمى الذات الموجودة في الخارج فما قالوا من العينية صحيح في الاعلام لان مدلول العلم الذات الموجودة في الخارج وما في اسماء الصفات كالعلم فالامر مشكل لان مدلول اسم الصفة مفهوم ذات ما مأخوذة مع الصفة فكيف يكون هذا المفهوم عين فرد الذي هي الذات المعينة الموجودة في الخارج المتصفة بالعلم اللهم الا ان نعم العينية للصدق والمطابقة واما الشيخ الاشعري فقد اراد من الاسم المدلول الذي يتعلق به القصد سواء كان مدلوله مطابقا وتضمينا كما يفهم من شرح المقاصد والمدلول المقصود من العلم معناه المطابق الذي هي الذات المعينة الموجودة في الخارج المجردة عن اعتبار صفة معها والمقصود من اسم الصفة معناه التضمني الذي هي الصفة وانقسمت صفته تعالى عنده الى ما هو عين ذاته كالوجود والى ما هو غير ذاته كالخلق والى ما هو لا عينها ولا غيرها كالعلم واراد من المسمى الذات من حيث هي كما يفهم من المواقف وشرحه اى الذات الموجودة في الخارج بلا اعتبار صفة من صفاتها معها فلذلك قال الشيخ

الاشعري

الاشعري قد يكون اسمه تعالى اى مدلول اسمه عين المسمى وهو ذاته تعالى من حيث هي وذلك اما بان يدل اسمه تعالى على الذات فقط ولا يدل على صفة لها نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيها واما بان يدل على الذات مع صفة هي عين الذات كما لو جود فان مدلوله على ما اراده هو الوجود وهو عين الذات عنده وقد يكون غير المسمى نحو الخالق فان مدلوله على ما اراده هو الخلق وهو غير الذات من حيث هي عنده وقد يكون لا عين المسمى ولا غيره كالعلم فان مدلوله على ما اراده هو العلم وهو ليس بعين الذات من حيث هي ولا غيره فاعنده قال المصنف في تفسير السجدة ان اريد بالاسم اى باللفظ الموافق من اسم م اللفظ اى لفظ زيد ونحوه مما هو فرد للاسم فهو اى مدلول اسم م حينئذ كزيد ونحوه غير المسمى الذي هو ذات الشيء لان الاسم اى افراده كلفظ زيد ونحوه يتألف من اصوات مقطعة غير قارة والمسمى وهو الذات لا يكون كذلك وان اريد به اى بالاسم اى بالمؤلف من اسم م ذات الشيء فهو اى مدلول اسم م حينئذ وهو ذات الشيء عين المسمى اقول فمعنى هذه العينية ان ذات الشيء عين ذاته لكن لفظ الاسم لم يشترط هذا المعنى واما قوله تعالى سبح اسم ربك فالمراد به اى بالاسم الواقع في هذا القول اللفظ لا المسمى لانه كما يجب تنزيه ذاته تعالى من النقائص يجب تنزيه اسمه ايضا عن سوء الادب وان اريد به اى باسم م الصفة كما هو رأى الشيخ الاشعري انقسم اى مدلوله حينئذ وهي الصفة كاتقسام الصفة عند الشيخ الى ما هو نفس المسمى والى ما هو غيره والى ما ليس هو ولا غيره اقول لعل حاصله انه اما ان يراد بلفظ اسم م افراده التي هي الالفاظ او الذات التي يصدق عليها افرادها والصفات التي هي جزء من معاني افراده ليوافق ما في شرح المقاصد لكن الصفة لا تكون جزءا من معنى كل لفظ فان الاعلام لا تدل الاعلى الذات في الكلام مسامحة ثم اقول المفهوم من شرح المواقف ان الشيخ اعتبر المدلول المطابق الا انه لما اراد من المسمى الذات المجردة عن اعتبار صفة معها حكم بالتقسيم المذكور فان معنى الموجود ذات ثبت له الوجود فكما ان الوجود عين الذات كذلك الذات المأخوذة مع الوجود عين الذات لان الشيء اذا انضم اليه عينه لا يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام وكذا معنى الخالق ذات ما ثبت له الخلق فكما ان الخلق غير الذات كذلك الذات المأخوذة مع الخلق غير الذات لان الشيء اذا انضم اليه غيره يغير نفسه بلا اعتبار الانضمام ورس عليه العالم اقول لعل بعض الاصحاب ان ارادوا من المسمى الذات ارادوا الذات مطلقا سواء اعتبر مع صفته او لم يعتبر ففي مثل العالم المسمى ذات اعتبر مع العلم فيطابقه معنى العالم ففي مثل زيد وعمر والمسمى الذات بلا اعتبار صفة معها قال في شرح المواقف قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه هل الحيوان المخصوص ام غيره فان هذا مما لا يشبهه على احد

بل النزاع في مدلول الاسم هو الذات من حيث هي ام الذات باعتبار امر صادق عليه
عارض له ينفي عنه اقول المفهوم منه ان من قال مدلول الاسم الذات من حيث هي
يقول الاسم اي مدلوله عين المسمى بناء على ان المسمى هو الذات من حيث هي وهذا
ظاهر في الاعلام واما في مثل عالم فالامر مشكل لاننا قلنا بخروج الصفة عن المدلول
لانقول بخروج التقييد بها فغاية ما في الباب ان المدلول الذات مع التقييد لا الذات
من حيث هي والمفهوم منه ايضا ان من قال مدلول الاسم الذات باعتبار امر صادق
عليه يقول الاسم اي مدلوله غير المسمى الذي هو الذات من حيث هي وهذا ظاهر
في مثل عالم ومشكل في الاعلام والتكررات التي ليست بصفات كالخبر والشجر وان قلنا
ان مرادهم من الاسم اسمه تعالى فبعض اسمه علم كلفظ الله وبعضه صفة كالعالم
فالشكل المذكور باق ثم اقول ان من تتبع هذه المسئلة من الكتب المشهورة لا يزيد
الاحيرة قال لا نفي لمن اطلع على الاحتمالات في بيان مراد القوم ان يتخذوا قرنها محملا
ثم اعلم ان العلماء اتفقوا على المغايرة بين التسمية والمسمى واما الاسم والتسمية فذهب
جمهور اصحابنا الى ان الاسم غير التسمية وارادوا بالاسم هنا القول وبالتسمية المعنى
المصدرى والمغايرة بينهما لا تحتاج الى البيان وذهب بعض اصحابنا الى ان الاسم
عين التسمية وهم ارادوا من التسمية القول وكذا بالاسم فالنزاع لفظي وقالت المعتزلة
الاسم غير المسمى وعين التسمية اقول ينبغي ان يطلب لكلامهم ايضا محمل لا ينافيه
بذهاب العقل وقال الغزالي الاسم والمسمى والتسمية امور متغايرة قطعاً وهو اراد من
الاسم القول ومن التسمية المعنى المصدرى قال الامام الرازي الناس قد طولوا في هذه
المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص **ك**زيد وعمر والمسمى
ما وضع ذلك اللفظ بازاؤه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الحدار مغايرة
لحقيقة الحدار وقد يكون عينه فان لفظة كلمة اسم للفظ وضع لمعنى مفرد ومن جملة
ذلك اللفاظ لفظة الكلمة ويكون لفظ الكلمة اسما لها فالتحد هنا الاسم والمسمى
قال الامام هذا ما عندي في هذه المسئلة (الفصل الثاني) في اقسام الاسم على
الاطلاق اعلم ان الاسم يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به
ذات الشيء من حيث هو او يؤخذ من جزئها اي جزء الذات او من وصفها الخارجي
اي الخارج عن الذات لكنه داخل في مفهوم الاسم المشتق منه او من الفعل الصادر
عنها كذا في شرح المواقف اقول لعل المراد من الاخذ الاشتقاق ومعنى المشتق
الذات مع الحدث فلا يتصور فيما يكون مسماء ذات الشيء من حيث هي فعمل الاخذ
هنا كماله والمراد منه ان يكون المدلول الذات وفي الاخذ من الجزء اشكال
لان الظاهر ان مدلول المأخوذ من الجزء الذات مع الجزء وليس يحدث قلباً مل
هنا والاول نحو والله فانه اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه والثاني نحو

الجسم اذا اطلق على الانسان والثالث ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون مأخوذاً
من الوصف الحقيقي اي الموجود كالعالم او من الوصف الإضافي كالعالى او من
السلبى فهو القدوس والرابع نحو الخالق فهذه اقسام الاسم على الاطلاق ثم تنظر اى
هذه الاقسام يمكن في حق الله تعالى واما الاسم المأخوذ من الذات فامكانه فرع
امكان تعقل ذاته تعالى فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته تعالى جواز ان يكون له تعالى
اسم بازاؤه حقيقة المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقل ذاته تعالى لم يجوز له اسماً
مأخوذاً من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله اقول فلزمه القول باستحقاق
لفظة الله وانكار عينه واعترض عليه شارح المواقف بان الخلاف في تعقل كنهه
ذاته ووضع الاسم على الذات لا يتوقف على تعقل كنهه الذات اذ يجوز ان تعقل ذات
مخصوصة بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لتلك الذات المخصوصة ويكون ذلك
الوجه مسموماً للوضع وخارجاً عن مفهوم ذلك الاسم فان لفظة الله اسم علم له تعالى
موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه ومصحح هذا الوضع انه يعقل ذاته تعالى ببعض
وجوهه اى صفاته مثل علمه وارادته وقدرته ثم وضع لفظة الله على ذاته المتعقل بهذه
الوجوه ومن غير ان يدخل هذه الوجوه في مفهوم لفظة الله وقال شارح المقاصد
يجوز ان يكون الواضع هو الله واما الاسم المأخوذ من الجزء فمعدن عليه تعالى
اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسم مأخوذاً منه عليه تعالى واما الاسم
المأخوذ من الوصف الخارجي فخارج عن حق تعالى وكذلك الاسم المأخوذ من الفعل
جائز في حقه تعالى ايضا كالخالق والرازق (الفصل الثالث) في ان تسمية الله تعالى
بالاعمال توقيفية يتوقف اطلاقها على اذن الشرع ومعنى اذن الشرع وقوع الاطلاق
بذلك الاسم في الكتاب والسنة وذلك للاحتراز عما يوهى باطلا ولم يكتف في عدم
الاجماع الباطل باذراك العقل بل توقف على اذن الشرع للاحتياط وامن النزاع
في اسماء الاعلام الموضوعات لذاته في اللغات كلفظة الله تعالى في العربية ولفظة
يردان في الفارسية فانه لا نزاع في جواز اطلاقها من غير توقف على الاذن وانما
النزاع في الاسماء الموجودة من الطهيات والافعال فذهبت المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه تعالى
اسم يدل على اتصافه بتلك الصفة سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا
الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله
تعالى جاز اطلاقه عليه تعالى بلا توقف اذ لم يكن اطلاقه موهماً لا يلبس بكبريائه
فان نعمة لم يجوز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة
وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار والذى ورد به
التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً فقد ورد في الصحيحين ان الله تعالى تسعة

وتسعين اسما مائة الا واحد من احصاها دخل الجنة وليس فيه ما يقين تلك الاسماء
 لكن النبي والترمذي عيناها في روايتها وهذه الاسماء الشريفة وتفسير معانيها
 مسطورة في المواضع وشرحه قال في شرح المقاصد والمشموران معنى احصائها
 عددا والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان تذكر بلا اعراب لتكون
 احصاء وبشكل مما هو مضاف كالك الملك وذو الخلال وقيل حفظها والتأمل
 في معانيها (الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها من الحشر والجزاء وغيرهما)
 وفيه ثلاثة ابواب الباب الاول وفيه ستة مباحث (المبحث الاول) في معنى النبي
 النبي لفظ منقول عن معناه اللغوي الى معنى عرفي اما معناه اللغوي فقول هو النبي
 واشتقاقه من النبا الذي هو الخبر فهو حينئذ مسمو ز اصله نبي فقلت همزة ياء
 للتخفيف وادغمت الياء في الباء وهو فاعيل بمعنى فاعل ووجه مناسبة هذا المعنى العرفي
 ان النبي موصوف بالاخبار عن الله وقيل هو المرتفع على ان النبي مشتق من النبوة
 وهي الارتفاع فاصله حينئذ نبي قلب الواو ياء فادغم فهو فاعيل بمعنى مفعول وهو
 موصوف بهذا المعنى لغو شانه وقيل النبي الطريق لغة والنبي منقول منه ووجه
 المناسبة ان النبي وسيلة الى الله تعالى واما معناه في العرف فهو عند اهل الحق
 من الاشاعرة وغيرهم من الملبين من قال الله له ارسلتك الى قوم كذا والى الناس جميعا
 ابلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لمعنى كعبتك اليهم ونبئهم هذا وحاصل
 ما قاله شارح المقاصد ان النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول
 وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي ولا يشترط في ارسال
 النبي شرط من الاحوال المكتسبة من الرياضات والجاهدات في الخلوات ولا استعداد
 ذاتي من صفات جوهره عن الكدورات كما زعمه الفلاسفة فانهم زعموا ان النبي
 هو من صفات جوهره عن الكدورات وبالف في الرياضات حتى اطاع على المغيبات
 وتصرف في عالم الغياض بما يخالف العادات ورأى الملائكة وسمع كلامهم
 ولا يقولون بالبعث والارسال من الله هذا حاصل ما قاله الاصفياني وشارح المواضع
 ونقل صاحب المواضع كلامهم الكاذبة وشنع عليهم بان قال هذا الذي ذكره تليد
 على الناس وتستر بعبارة لا يقولون بمعنا هالانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة
 عندهم من قبيل المجرذات عن المادة ولا كلام لهم يسمع الى آخر ما قال جزاء الله خيرا
 (المبحث الثاني) في احتياج الانسان الى النبي لما كان الانسان محتاجا في تعييشه الى
 اشياء مثل الغذاء والمسكن واللباس والشخص الواحد لا يتسعه تحصيل هذه الامور
 الا بمشاركه آخر من بني نوعه ومعارضة تجري بينهم بان يزرع هذا ذلك ويجتر ذلك
 لهذا ويجتبط واحد لاخر والاخر يعمل له الابرة وعلى هذا قياس ما في الامور فان
 الانسان محتاج في معاشه الى الاجتماع على المعاشة وذلك لا ينظم الا اذا كان

يتم عدل لان كل واحد يشتهي جميع ما يحتاج اليه وينصب على من اوجه فيقطع
 التنازع ويحتل امر الاجتماع ويشمل الناس الهرج والمرج اى القتل والاختلاط
 ولما كانت الوقائع المغترة غير متناهية وقع الاحتياج الى قانون كلي يحفظ العدل
 وذلك القانون هو المسمى بالشرع والشرع لا بد له من شارع واضع له ولا بد ان يكون
 الشارع ممتازا بالايات الظاهرة والمجرات الباهرة ليصدق الناس ولتلايق من اوجه
 التكاذب بدعوى ذلك المنصب قال شارح المواضع والحاصل ان وجود النبي سبب
 للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المتضمنة لا بلغ وجود النظام
 في مخلوقاته فهذه طريقة النبوة على مذهب الفلاسفة انتهى قال الاصفياني وذهب
 الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده (المبحث الثاني)
 في نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من
 الدهرية لتادلائل الدليل الاول انه عليه السلام ادعى النبوة واطهر المجزة وكل من
 كان كذلك كان نبيا وانما قلنا ادعى النبوة للتواتر وانما قلنا انه اظهر المجزة
 لثلاثة اوجه الوجه الاول انه عليه السلام اتى بالقراءة وهو مبرز لانه عليه السلام
 طلب من فصحاء العرب معارضة اقصر سورة منه فجزوا عن المعارضة الوجه الثاني
 انه عليه السلام اخبر عن المغيبات كاخباره عن نزول بني قنطورا يعني الترياق بعداد
 ومحاربتهم وخروج نار من ارض الحجاز قضى اعناق الابل بصرى وبصرى مدينة
 حوران وقوله عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية وغير ذلك والكل وقع كالاخبر
 والاخبار عن المغيبات مبرز بلا شك (الوجه الثالث) بلوغه عليه السلام هذا المبلغ
 العظيم من العلم والعمل دفعة وهو خارق للعادة ايضا ونقل عنه عليه السلام مجزات
 اخر كانت شاق القمرو تسليم الحجر ونوع الماء من بين اصابه الشريعة وغير ذلك الدليل
 الثاني على نبوته جميع سيرته وصفاته المواترة كلالزمة الصدق والاعراض عن متاع
 الدنيا مدة عمره وسخاوته في الغاية وشجاعته الى حد لم يفر من احد قط وان عظم
 الرعب وكافة صاحبه التي انكمت مصانع الخطباء وكالاترار على الدعوى مع ما لحقه
 من المتاعب والمشاق وكالترفع عن الاعنياء والتواضع مع الفقراء وكل واحد من
 هذه الامور وان فرضنا انه لا يدل على النبوة لكن المجموع لا يحصل الا للنبي الدليل
 الثالث على نبوته عليه السلام اخبار الانبياء المتقدمين في كتبهم عن نبوته عليه
 السلام (نقطة) في شرائط المجزة وتقسيم الخوارق للعادة اما شرطينها على ما ذكر
 في شرح المواضع ان يكون المجز خارقا للعادة اذ لا يعجز عنه وان يتعذر معارضته
 وان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة وان يكون موافقا للدعوى فلو قال مجز في ان
 احببي مني افعل خارقا آخر كتنق الجبل لم يدل على صدقه وان لا يكون لما اظهره
 مكذبا به ولو قال مجز في ان ينطق هذا الضب فتنطق فقال انه كاذب في دعوى النبوة

لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة وان كان
 زمان يسير بل مقدارها اومتا نرا عن ابراهيم يسير يعتاد مثله فلو قال مبرز
 ما قد ظهر على يدي من قبل لم يدل على صدقه وما وقع من الانبياء قبل النبوة من
 الخوارق يسمى ارهاصا اي تأسيسا للنبوة واما تقسيم الخوارق للعادة فاعلم انها ستة
 الاول المعجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تمجدي
 المتكرين اي معارضتهم على وجه يهزم المتكرين عن الايمان بمثله والثاني الارهاص وهو
 امر خارق للعادة وقع قبيل بعثة النبي سواء صدر من النبي او السالك الكرامة وهو
 امر خارق للعادة ظهر من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة مقرونا بالايمان
 والعمل الصالح فلا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجا الرابع
 المعونة وهي امر خارق للعادة صدر من عوام المسلمين تخليص الهمة عن الحزن والمكاره
 والخامس الاستدراج وهو امر خارق للعادة من قبل شخص غير مقرون بالايمان
 والعمل الصالح موافق لغرضه وان لم يوافق غرضه يسمى اهانة وهي السادسة من
 الخوارق كما روي ان مسيلة الكذاب دعا لاهورا نصير عينه العوراء بصحة فصارت
 عينه العجيبة عوراء ولعل السحر من قبيل الاستدراج ويجوز ان يكون من
 الاستدراج ما ليس بسحر لان الاستدراج عرفا على ما يفهم من كلام البيضاوي ادناه
 الله العبد من العذاب درجة درجة بالاسهال وادامة العصمة وازدياد النعمة وقال
 ايضا اصل الاستدراج الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة (المبحث الرابع)
 في عصمة الانبياء عليهم السلام في شرح المواقف اجمع اهل الملل والشرائع كلها على
 وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب في دعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى
 الدلائل وفي جوار صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل التمهيد والبيان خلاف
 فتحة الاستدراج والواضح ان كثير من الائمة لا دلالة المعجزة على صدقهم في تدليخ الاحكام
 وجوزة القاضي ابو بكر وقال انما دللت المعجزة على صدقه فيما هو متذكر له علمد اليه
 واما ما كان من النسيان وظلمات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه فلا يلزم
 من الكذب هناك نقص لدلائلها واما ما سوى الكذب في التبليغ فهو اما كثر او غيره
 من المعاصي اما الكفر فاجتمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها وجوز
 الشيعة اظهر الصكوك وقاية لتعبه عند خوف الهلاك وذلك باطل لانه يقتضي
 الى اخفاء الدعوة بالكلية لضعفهم وقلة موافقيهم وكره مخالفتهم عند دعوتهم اولا
 وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهم السلام في زمن غرور وفور عودتهم شدة
 خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كما روي عن ابراهيم وكنهه ان يصدر عندها او غيرها
 فالاقسام اربعة وكل واحد منها لما قبل البعثة او بعد ها فالاقسام ثمانية اما صدور
 الكبار عنهم عند فتنة الجمهور من محقق الاشاعة والمعتزلة واما صدورها عنهم سوا

او على

او على سبيل الخطأ في التأويل فجوزة الاكثرين واختار خلافة واما الصغار فعدا
 فجوزة الجمهور وخلافه للبيان واما صدورها عنهم فموجب بانفاق اكثر اصحابنا
 واكثر المعتزلة بشرط ان يكونوا عليه فيفتوا عليه الا الصغار التي تدل على الخسة
 ودناعة الهمة كشرقة حبة والقيمة فانها لا تجوز اضلالا لاعداء ولا سواها هذا كله بعد
 الاتصال بالنبوة واما قبله فعدا اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمنع ان يصدر
 عنهم كبيرة اقول اي عدا كان او لم يكن او قال اكثر المعتزلة تمنع الكبيرة وان تاب منها
 لان منه ذنبا كبيرة يوجب المنع عن ارتكابها والمنع عنه لا يتبعه الناس فتقوت
 مصلحة البعثة ومن المعتزلة من منع ما ينكر الطباع عن متابعتهم سواء كان ذنبا لهم
 او لا كعبر الاممات اي كك ومن زائبات والفجور في الابهة ودينهم واستدراجهم
كك كذا في شرح المواقف وفي شرح العقائد الحق ولعل يهمل في الجمع في دينهم
 واستدراجهم واخوتهم الى الانبياء ولا يبعد رجوعهم الى الابهة وعند الرافض
 لا يجوز صغيرة ولا كبيرة لا عدا ولا سوا ولا خطأ في التأويل قبل الوحي وبعده
 والمفهوم من شرح العقائد ان الشيعة كالرافض في هذا الحكم لانهم جوزوا
 اظهار الكفر عند خوف الهلاك (تنبيه) العصمة عندنا على ما يفتيه اصلا
 من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وهي
 عند الفلاسفة بناء على ما ذهبوا اليه من القول بايجاب الفاعل عند استعداد
 القوابل ملكة اي صفة نفسانية راضية تمنع صاحبها من الفجور وتحصيل
 هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمعاييب المعاصي ومناقب الطاعات وتساكد
 وترسخ هذه الصفة في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر والنواهي والاعتراض على
 ما يصدر عنهم من الصغار وتزول الاولى فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء
 وجودهم احوالا اي غير راضية ثم تصير ملكات اي راضية في محلها كذا في شرح
 المواقف والمصنف لم يذكر مذهب اهل السنة في تفسير العصمة بل ذكر مذهب
 الفلاسفة على وجه يوهم انه المذهب عندنا (تنبيه) في عصمة الملائكة اختلف فيها
 فمن نفي عنهم العصمة استدلال بقوله تعالى فكيف يمكن ان يجعل فيهم من يفسد فيها ويستفك
 الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية اذ فيه غيبة لبني آدم وتركيب لا تقسم وحكمهم
 بالفساد وسفك الدماء بمجرد ظنهم وفيه انكار على الله سبحانه وتعالى فيما يفعل
 واجيب عنه بان الغيبة اظهرها معاييب المغتاب للخطاب والمخاطب هو الله سبحانه
 وهو عالم بجميع الاشياء فلا يتصور هناك الاظهار فلا غيبة هناك وبان القرابة
 اظهرها معاييب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله تعالى وبان حكمهم ليس بالظن
 بل بتعليم الله او بقرآنه ثم ذلك في الاصح وبان مرادهم ليس انكارا على الله تعالى بل
 استغفار عن الحكمة الداعية الى خلقهم ومن اثبت لهم العصمة استدلال بقوله

تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون واجيب عنه بأنه انما يتم اذا ثبت
عمومها لا يختص الملائكة وجميع الازمان وجميع المعاصي ولا تاطلع في هذا البحث
لانقيلا ولا اثباتا بل ادلة طريقه فلسفية والمطلوب هنا العلم اليقيني بجميع ذلك من شرح
المواقف (المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة) وقد وقع في العقائد
النفسية ان رسل البشر افضل من رسل الملائكة اقول وعلى عامتهم بالطريق الاولى
وعامة البشر افضل من عامة الملائكة وقيد عامة البشر في هذه المدة في التاخر جانية
بالمعتزلة والمفهوم من شرح العقائد ان هذا مذهب جمهور الاشاعرة وذهب
المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة على البشر وعلوهم على
رسلهم وعامتهم على عامتهم وقال ايضا في شرحه واما تفضيل رسل الملائكة على عامة
البشر فبالاجماع بل بالضرورة واستدل جمهور الاشاعرة بقوله تعالى ان طاعة البشر
اشق لانها مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة فتكون افضل لقوله عليه
الصلاة والسلام افضل الاعمال اجزها واستدل الآخرون بوجودها فيها اطلاقا في تقديم
ذكر الملائكة على ذكر الانبياء كما في قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته
وكتبه ورسله وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم بل هو ان يكون تقدمهم
في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود وسائر اذلة الطريق في ذكرهم في كتب الكلام
اقول واما تفضيل رسل البشر على عامة الملائكة فالعامة اهل فطرية ارضية او علوية
بما وية فالمصرح في المواقف انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية بلا نزاع اقول
ولم يظهر لي مما رأيت من الكتب ان تفضل رسل البشر على عامة الملائكة اتفاقا
او اختلافيا واما ادعاء ان الملائكة العلوية السماوية كالهم رسل فعند (المبحث السادس
في كرامات الاولياء) قال في شرح العقائد الاولى هو العارفين بالله تعالى وصفاته
حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعترض عن الانهماك
في اللذات والشهوات وفي شرح المواقف كرامات الاولياء جائزة عندنا خلافا لما منع
جواز الخوارق وواقعة عند اكثر اصحابنا وافي الحسين البصري من المعتزلة خلافا
للاستاذ ابي اسحق والخلجي مشايخ المعتزلة فبراي الحسين اما دليلنا على جوازها
فهم وان الكرامة امر يمكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته وكل يمكن
فهو جائز الوقوع بقدره الله تعالى واما دليلنا على وقوعها فلقصة حريم حيث حبس
من غير ان يسها بشر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساخط عليها الرطب من الجنة
اليابسة وجعل هذه الامور مميزات لكراماته عليه السلام اوارها صريحا على
الصلاة والسلام مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضار عرش بلقيش
من مسافة بعيدة في طرفه عين ولم يكن ذلك معجزة لسلطان عليه السلام اذ لم يظهر
على يده مقارنا بدعوى النبوة كذا في شرح المواقف اقول وذلك لما قد علم ان شرط

المعجزة ظهورها على يد مدعي النبوة لكنه يخالفه ما صرح في العقائد النفسية بان
كرامة الولي معجزة للنبوة لا لالتعالى صدق دعوى نبوة النبي حيث استحق الشخص
التابع لشريعته مرتبة الولاية تدبر واحتج من انكر وقوع الكرامة بان لا يتميز عن
المعجزة فلا تكون المعجزة حينئذ دالة على النبوة والجواب ان الكرامة تتميز عن المعجزة
بعدم مقارنته دعوى النبوة وبشرط ذلك في المعجزة حتى لو ادعى هذا الولي النبوة لم يكن
وليا ولا تظهر الكرامة على يده لما نقلناه سابقا من انه تعالى لا يخلق الخارق في يد
الكاف بجهنم العادة قال في شرح المقاصد ظهور كرامات الاولياء بكاد يلحق بظهور
مميزات الانبياء وانكارها ليس يوجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك
من انفسهم قط ولم يدعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهدهم
في امر العبادات واجتناب السيئات فوق عوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يزعمون
اذ هم وبعضهم لا يدعونهم الا باسم الجملة المتصوفة ولم يعرفوا ان مبنى
هذا الامر على صفات العقيدة ونقاء السيرة واقتفاء الطريقة وانما المذهب من فقهاء
اهل السنة حيث قال بعضهم فيما روى في شأن ابراهيم بن ادهم ان الناس راوه
بالبصرة يوم التروية وراوه آخرون في ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر
التميز (الباب الثاني) في الحشر والجزا وفيه عشرة مباحث (المبحث الاول) في اعادة
المعدوم فان المعاد الجاهل في توقفا عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون
من يقول بان قتلها واعتبارها عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه
قصة ابراهيم عليه السلام في احياء الطيور واعلم ان اعادة المعدوم جائزة عندنا وعند
المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الوجود بقيت ذاته المخصوصة
فيمكن لذلك ان يعاد وعندنا اذا عدم الوجود بقيت بالكتابة مع امكان الاعادة خلافا
للفلاسفة المتكبرين للمعاد الجاهل في بعض الكرامات وافي الحسين البصري ويجوز
لنحو اوزي من المعتزلة فان هؤلاء ما عدا الفلاسفة وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد
الجسماني يتكفرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة
الكل من شرح المواقف لنا انه لو امتنع وجود الشئ بعد عدمه فاما ان يمتنع لذاته
اي لذات ذلك الشئ اولي من لوازم ذاته فيمتنع وجوده ابتداء لان مقتضى ذات
الشئ الازم ذاته لا يختلف بحسب الازمنة وان امتنع وجوده بعد عدمه شئ من
عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض واما الخضم فهو قد يدعى
الضرورة على امتناع اعادة المعدوم وقد يستدل عليه بان المعاد انما يكون معاد العين
اذا اعيد بجميع عوارضه ومنه الوقت الذي كان فيه ابتداء الشئ الذي فرض اعادته
فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ
مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب ان الازم في اعادة الشئ بعينه هو اعادة

جميع عوارض الشخصية والوقت ليس منها ضرورة ان زيد الموجود في هذه الساعة هو
بعينه الموجود قبلها واما كون الشيء من حيث كونه في هذا الوقت مقارنا لنفسه من
حيث كونه في وقت آخر فتغير ذهني اعتباري لا خارجي ويحكي انه كان واحدا من
تلامذة ابن سينا مصر على كون تغير الوقت مفيدا للتغير بحسب الخارج بناء على
ان الوقت من العوارض الشخصية وبما حدث فيه مع ابن سينا فقال ابن سينا انه ان كان
الامر على ما تزعم فلا يلزم كلامك لا في غير من كان يباخثك وانت ايضا غير من كان
يباخثني فثبت التليذ وهو من مبادي (المبحث الثاني) في حشر الاجسام ووقوعه بعد
اختلافهم في معنى الاعادة فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى
يعدم المتكلمين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى
يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يوافق بينها ويخلق فيها الحياة فنقول اما جواز حشر
الاجساد فلان اجزاء الميت ان لم تعدم فهي قابلة للجمع والحياة والله تعالى عالم بتلك
الاجزاء وان فرضت انها عدمت جازا عادت لما عرفت من جواز اعادة المعدوم
واما وقوعه فلا نه جاء في القرء ان العظيم اكثر من ان يحصى بعبارات لا تقبل التأويل
كقوله تعالى قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحىيى الذي انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم وانكرها الفلاسفة وقالوا ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل
انسان انسانا آخر وصار جرد بدن الماء كولد جزأ من بدن الاكل فذلك الجزء اما ان يعاد
في الاكل او في الماء كولد منه واما ما كان فلا يعود احدهما تمامه والجواب ان المعاد
هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لاجمع الاجزاء والاجزاء
الاصلية التي هي للماء كولد منه صارت فضلا في الاكل فتزداد الى الماء كولد منه (تذنيب)
هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها ويعيدها بالتأليف الحق انه
لا يجرم في هذه المسئلة لا تقيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين والتمسك على
اعدام الاجزاء بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه غسك ضعيف لان التفريق اهلاكا
كلاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه والتفريق خروج الشيء
عن صفاته المعلومة المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فنا عرقا فلا يتم الاستدلال
ايضا على الاعدام بقوله تعالى كل من عليها فان كذا في شرح المواقف حكاية مذهب
الفلاسفة في المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفوس عن بدناتها
وانصالها بالعالم العقلي هو عالم المجرىات وسعادتها وشقاوتها ههنا كنهضا ثلثها
النفسانية ورذاثلها وهم انكروا حشر الاجساد وابتدوا المعاد الروحاني وقالوا للنفوس
بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة ومنهبط الاحتمالات ههنا ان النفوس
قبل مفارقة البدن اما عالم بالله تعالى وصفاته واما جاهله بجم الامر كما بان اعتقدت
خلاف الواقع اوجعلا بسيطا وعلى كل من التقادير الثلاثة قاما ان يكون

لنفس هيئات رديئة وهي الالفة بالمشتميات بسبب مباشرتها اولم يكن قال العالم
النقية عن الهيئات الرديئة مستهجة ابد بعد مفارقة البدن بملاحظة كمالها العلي
وبريئة عن المشوق المشتميات وذلك كالمؤمن المتق عندنا واما العالم الكاسية
للهيئات الرديئة فهي بعد المفارقة متأمة بسبب اشتياقها الى مقتضيات تلك
الهيئات اشتياق العاشق المحجور الذي لم يبق له رجاء الوصول مادامت تلك الهيئات
باقية لكن تزول تلك الهيئات عاقبة الامر فيزول الالم ايضا وذلك كالمؤمن الفاسق
عندنا واما الجاهلة جهلاهم كما فهي التي اشتاقت الى الكمال العلي ~~فكأنها ضلت~~
طريقه فوصلت الى النقصان ففقدت نقصانها وفوت كمالها المشتاقة اليه فتألم به
الذي هو العلم فاذا فارقت البدن تبهت لنقصانها وفوت كمالها المشتاقة اليه فتألم به
الماعظي باد آتاما ابد الامتناع زوال نقصانها وامتناع وصولها الى الكمال افقد
القوى البدنية التي تكتسب النفس بوساطة المعارف وذلك كالكافر عندنا ولم يذكر
في شرح المواقف حال الجاهلة بالنسبة الى الهيئات الرديئة والظواهر انها ان اكتسبت
الهيئات الرديئة فهي متأمة بسببها ايضا كما سبق وان لم يدوم ذلك الالم اقول ههنا
اشكال وهو ان النفس بعد المفارقة اما ان تكون مع القوة المدركة او لا فعلى الاول
فلم لا يجوز ان يحصل لها كمالها الذي هو العقائد الحق وكيف يصح ما قالوا من امتناع
وصولها الى الكمال وعلى الثاني فكيف تنبئ لنقصانها وفوت كمالها واما الجاهلة
بالله وصفاته جهلا بسيطا فاما ان تدرك ان هذا العلم كمال فيحصل لها شوق اليه اولا
فالثاني ان خلعت عن الهيئات الرديئة فهي ناجية من الالم لسلا متاع المشوق
الكامل والهيئة الرديئة كغير المكلفين عندنا وان كانت لها هيئات رديئة تتألم
بها فقط لكن لا يدوم والاول وهي الجاهلة التي لها شوق الى الكمال ان حصلت لها
الهيئات الرديئة ايضا فهي بعد المفارقة متأمة ابد الشوق الى الكمال وبأسبابها
من تحصيله ومتأمة ايضا بسبب الهيئات الرديئة لكن هذا الالم لا يدوم لعدم دوام تلك
الهيئات كما عرفت وان لم تحصل لها تلك الهيئات فهي متأمة بالشوق الى الكمال
فقط دائما اقال شارح المواقف واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد
على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس
الناطقة اقول اي النفس المدركة بدون البدن ثم اقول لا يعد ان يكون من هؤلاء
من يقول بعذاب القبر بادخال الروح الجسد لا للروح فقط والثاني ثبوت المعاد
الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتها معا وهو قول كثير من
المحققين كالحلي والقرطبي ومعه من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي
المكلف والطبع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس

باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من
الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا اقول لعل المعاد الروحاني
عندهم تنعيم النفس وتعذيبها بعد الموت قبل الحشر يدون تعلقها بالجسد والرابع
انكارهما معا وهو قول الفلاسفة الطبيعيين ولعلمهم يقولون ان النفس هي المزاج
فينعدم عند الموت ويستحيل اعادة اعمارهم ان اعادة المعدوم محال وقد عرفت
فساده (والخامس) التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال
لم يبين لي ان النفس هي المزاج فينعدم عند الموت ويستحيل اعادة اعمارها او هي جوهر
باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد (المبحث الثالث في الجنة والنار) ذهب اصحابنا
وابو علي الجبائي وابو الحسين البصري الى انهما مخلوقتان الان خلافا لآل كثير المعتزلة
كابي هاشم وعبد الحميد ومن تابعهما فانهم قالوا انهما مخلقتان يوم الجزاء ولنا
وجهمان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واذا كانت الجنة مخلوقة فكذلك النار
اذ لا قائل بالثاني قوله تعالى في صفة الجنة والنار اعدت للمتقين اعدت
لاخرين بل فقط الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة
وجد فيها اشياء كثيرة مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة قال الدواني ولم يرد نص
صريح في تعيين مكانهما والاكثر على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السموات
السبع وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارض انتهى
والمعتزلة قد يستدلون على مذهبهم بقوله تعالى في وصف الجنة اكلاما دائما مع قوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب اهلاؤها كلها والجواب
ان المراد بهلاك كل شيء هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالنصق بالمالات
المعدوم وقد يستدلون بقوله تعالى في وصف الجنة عرضها السموات والارض
ولا يتصور ذلك الا بعد فسادها لا متناهي تداخل الاجسام والجواب ان المراد عرضها
عرض السموات والارض للتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السماء
والارض فتقل هذه على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله كذا في شرح المواقيف
(المبحث الرابع) في الثواب والعقاب اما الثواب على الطاعة فاوجبه معتزلة البصرة
على الله تعالى مستدلين بقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون والجواب انه يدل على
الوقوع لا على الوجوب واما اطلاق لفظ الجزاء على الثواب مع انه يشعر بالاستحقاق
فلكون الطاعة دليلا لا لافعال الثواب فضل منه تعالى ولا نستحقه بعملا واما العقاب
ففيه بحثان (المبحث الاول) اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة
اذا مات بلا توبة ولم يجزوا ان يعفو الله تعالى عنه واستدلوا بانه تعالى اوعده بالعقاب
على الكبار واخبر به اى بالعقاب عليها فلم يعاقب لهم الخلف في وعده والكذب

في خيره وهو محال والجواب ان ما ذكر يدل على وقوع العقاب ولا يدل على وجوبه وهو
المتنازع فيه كذا في شرح المواقيف والجواب الخامس ما ذكره الدواني وهو تخصيص
المذنب المغفور عن عومات الوعيد (المبحث الثاني) قالت المعتزلة والخوارج
صاحب الكبيرة اذ لم ياب عنها بخلد في النار ولا يخرج منها ابدا واستدلوا بالآيات
المستتلة على لفظ الخلود في وعيد صاحب الكبيرة والجواب ان الاحاديث نص على
خروج صاحب الكبيرة من النار فالمراد من الخلود في الآيات المذكورة هو المكث
الطويل واستعمال الخلود بهذا المعنى كثير كقولهم خلد الله ملكه والمراد طول المدة
بلا شبهة واما اصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى وعده فينبى به لان
الخلف في الوعد نقص والله تعالى متعال عنه والعقاب على المعصية عدل منه تعالى
وله العفو عنه لان العفو فضل ولا بعد الخلف في الوعد نقصا بل يدح به عند العقلاء
وعمل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية واجبا على الله تعالى وقالوا ايضا ان
مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايان
خير ولا يرى جزاء خيره الا بعد خروجه من النار للاحاديث الدالة على خروج العصاة
من النار واما الكفار فالمسلمون اجعوا على ان الكفار يخلدون في النار ابدا لا ينقطع
عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في مميزات الانبياء ولم يمتدوا واولوا بنوتهم
وعاندوا وانما قالوا قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري الكافر المبائع
في اجتهاده اذ لم يمتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق وبقي مترددا فعذروا وعذابه منقطع
وهذا مخالف للاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين كذا في شرح المواقيف وقال
المصنف ويرجى من فضله تعالى واطفه عفو الكافر المبائع في اجتهاده الطالب
للهدى اذ لم يصل الى الهدى وبقي ناظرا مجتهدا فان قاتل يرجى عفو الكافر
الذي ادى اجتهاده الى الكفرقات لانه مقصر في الاجتهاد لما ذكره الاصفهاني
من ان الاجتهاد اى الكامل يستحق ان لا يؤدى الى الكفر فالمبائع في الاجتهاد
اما ان يصل الى الحق وهو مؤمن ناجي واما ان يبقى ناظرا مجتهدا اخترتمته المنية
قبل تمام النظر وهو كافر يرجى عفو واما الوصول الى الكفر بعد الاجتهاد الشام
فمحال فالواصل الى الكفر مقصر في الاجتهاد فهو معذب قطعاً (المبحث السادس)
في العفو عن اصحاب الكبائر انما عفا الله عن الصغار معا
سواء كان قبل التوبة او بعدها وعن الكبار بعد التوبة لكن عند اهل السنة يجوز
العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبائر ام لا لقوله تعالى يقولون يا ويلتنا
ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها الاله الا حصاها انما يكون للجماعة
وذهب بعض المعتزلة الى انه ان اجتنب الكبائر لا يعذب على الصغيرة لقوله تعالى

ان تحتنبوا كما ترمون عنه تكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان المعنى ان تحتنبوا
 انواع الكفر تكفر عنكم سائر المعاصي ان شئنا كذا يفهم من شرح العقائد والمفهوم
 من كلام الدواني ان مذهب المعتزلة وجوب العفو عن الصغار وان لم يتب عنها صاحبها
 سواء اجتنب الكبائر او لا واختلفوا ايضا في العفو عن الكبائر دون التوبة
 لجوزها لاهل السنة لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
 وليس المراد بعد التوبة لان الشرك بعد التوبة ايضا كذلك فلا يجوز ان يغفر ان
 الشرك ومنعت المعتزلة جوازها جميعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم وانفتحت الامة
 ايضا على عدم جواز العفو عن الكفر قبل التوبة جميعا وان جاز عقلا كذا في شرح
 المقاصد قال الدواني والمراد بالعفو ترك عقوبة المحرم والاستعلاء به عدم المواخذة
 (المبحث السادس) في شفاعته محمد عليه الصلاة والسلام لاصحاب الكبائر قال
 في شرح المواقف اجعت الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام لكن
 هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي
 لاهل الكبائر من امتي وقالت المعتزلة الشفاعة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب
 لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها
 شفاعاة وهو عام في شفاعاة النبي وغيره واجيب باننا لانسلم ان تلك الآية عامة لجميع
 الانفس والازمان ولوسلم عمومها فمخصصة بالدلائل الدالة على ثبوت شفاعاة النبي
 عليه السلام لاهل الكبائر من مؤمنى امته فتقول الآية بتخصيصها بالكفار جميعا
 بين الادلة كذا قال الاصمغاني وقال الدواني الشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات
 حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع
 الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن
 الكبائر دون التوبة لم تجز الشفاعة لها واما الصغار فرفعوا عنها عندهم قبل التوبة
 وبعدها فالشفاعة عندهم رفع الدرجات (المبحث السابع في التوبة) زدتها من شرح
 المواقف وفيه بحثان (المبحث الاول في حقيقة التوبة) وهي في اللغة الرجوع وفي الشرع
 الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها وفي شرح المقاصد
 ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتعي كونه لم يفعل فمجرد التردد دون الندم
 ليس بتوبة وانما قلنا على معصية لان الندم على الطاعة او المباح لا يسمى توبة
 وانما قلنا من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداق وخفة
 العقل الى غيرهما من المفاسد لا يكون تابيا شرعا قال في شرح المقاصد واما الندم
 بخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه ترددها على انه هو الباعث او الباعث
 فيها الكونها معصية وهو تابع له وكذا وقع التردد في كون الندم على المعصية لتجنبها
 مع غرض آخر توبة والحق ان جهة التبع ان كان بحيث لو انردت لتحقق الندم فتوبة

والا فلا انتهى وقوله مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير للندم وليس بقيد احترازي
 لان التنادم على امر لا يكون الا عازما على عدم العود وقيل ان التنادم على ما فعله
 في الزمان الماضي قد يرد في وقت الندم ان يفعل في الحال او في المستقبل فمذا القيد
 احترازه وورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم
 كما لا يخفى وزاد البعض في آخر هذا التعريف قوله اذا قدر وقال صاحب المواقف
 وقوله اذا قدر لان من سلب منه القدرة على الرقي وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه
 كالمجنون اذا عزم على تركه لم يكن ذلك منه توبة اقول كلام صاحب المواقف مبنى
 على ان قوله اذا قدر ظرف للعزم وقال شارح المقاصد ما ذكره صاحب المواقف ليس
 على ما ينبغي لاشعاره بانه لا بد في التوبة من بقاء القدرة وقد صحح التعريف في شرح
 المواقف والمقاصد بان قوله اذا قدر قيد للترك المستفاد من قوله لا يعود اليها اي يجب
 العزم على ان يترك المعصية على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الا توبة
 كالحب ان يعزم على تركها لو فرض وجود القدرة اقول قد ظهر من هذا ان مثل
 المحبوب اذا عزم على ترك الفعل فقط ولم يعزم على تركه على فرض وجود القدرة
 بل وجد من نفسه انه لو فرض وجود قدرته يفتي منه العزم لا تنصح توبته قال شارح
 المقاصد وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على اظهار العزم على ترك
 المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى
 وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب الدمع ومن نظري في باب التوبة من كتاب
 الاحياء وتأمل فيما يروى من قصة استغفار داود عليه السلام علم صوابه امر التوبة
 (المبحث الثاني في احكام التوبة) وهي خمسة الاول ان الزاني المحبوب اي من رضى ثم يجب
 اذا ندم على الزنى وعزم ان لا يعود اليه على تقرير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه
 او هائشم من المعتزلة وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل
 اذ لا قدرة له على الفعل في المستقبل وقال الآخرون انه توبة بناء على انه يكتفي بتحقق
 العزم بتقدير القدرة (الثاني) ان من تاب عن مفسدة من يخاف منه الهلاك هل تقبل
 توبته وقع التردد فيه بناء على ان ذلك الندم هل يكون لتجنب المعصية ام لا بل لا يخفى
 الخوف اليه فيكون كالايمان عند اليأس اي العذاب كما في الآخرة عند معاناة
 النار كما في المواقف وقال شارحه فان ذلك الايمان غير مقبول بالاجماع ونقل
 شارح المواقف عن الامدي ان من اشرف على الموت اذا ندم تحت توبته بالاجماع
 السابق ثم قال ان التردد الذي ذكره المصنف في توبة المريض مرضا مخيفا ينافي مانقله
 الامدي من اجماع السلف على قبوله (الثالث) شرط المعتزلة في التوبة امورا ثلاثة اولها
 الخروج عن المظالم فانهم قالوا بشرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة بحد
 المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المقتاب واسترضائه ان بلغته الغيبة ونحو ذلك

وثانيها ان لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه وثالثها ان يستديم الندم على الذنب
المتوب عنه في جميع الاوقات وليس شيء من هذه الثلاثة واجبا عندنا في صحة التوبة
اما الخروج عن المظالم فقد قال الامدي عن ابي بالمظلة كالقتل والضرب مثلا فقد
وجب عليه امر ان التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص
منه ومن اتي باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتي به متوقفة على الاتيان بالواجب الاخر
كالموت وجبت عليه صلاتان فاتي باحدهما دون الاخرى قال في شرح المقاصد قال امام
الحرمين ربما لانصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كافي الغصب فانه لا يصح
الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب اقول وذلك لان
المال المغصوب مادام في يد الغاصب كان بمنزلة الملابس لفعل الغصب والتوبة عند
المعصية لا تصح بدون الاقلاع عنها كما صرح به في بعض الكتب واما عدم العود
فقد قال الامدي ان التوبة ما موربها فتكون عبادة وائس من صحة العبادة الواقعة
في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غاية الامر انه اذا تاب عن ذنب ثم ارتكبه فجب
عليه توبة اخرى عما ارتكبه واما استدامة الندم فقال الامدي يلزم على تقدير شرط
استدامة الندم الحرج وان يجب على من نسي الندم اعادة التوبة لفقد شرط التوبة
الاولى وهو الاستدامة وهو خلاف الاجماع وبعض العلماء اوجب تجديد التوبة
كما تذكر الذنب وهو باطل ايضا لاننا نعلم بالضرورة ان العصاة كانوا يتذكرون ما كانوا
عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجدون الاسلام فكذلك الحال في كل ذنب وقعت
التوبة عنه (الرابع من احكام التوبة) انه نصح عند الاشاعة التوبة عن بعض المعاصي
مع الاصرار على بعض خلاف الابي هاشم لنا ان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره مع
استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية
وامتدل ابو هاشم بانه اذا ندم على ذنب ولم يندم على ذنب آخر ظهر انه لم يندم لغيره
والاندم على قبائحه كما لا اشتراكها في العلة المقترضة للندم وهو القبح والجواب
انه يجوز ان ينضم الى قبح بعض المعصية امر من الامور المؤثرة في الندامة كعظم
المعصية وقلة الرغبة فيها فيكون قبسها مع انضمام ذلك الامر داعيا الى الندم
عنها بخلاف ما اذا لم ينضم اليه بعض الامور كذا في شرح المقاصد وقال فيه
ايضا يكتفي في التوبة عن المعاصي كالمال الاجمال وان علت مفصلة لحصول الندم
والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا (الخامس
من احكام التوبة) ان التوبة واجبة بلا نزاع اما عندنا فمعنا قوله تعالى توبوا الى الله
جميعا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعلا لما فيه من دفع ضرر العقاب ثم المصريح في كلام
المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى يلزم تأخيرها ساعة ثم آخر تجب التوبة
عنه وهم جراحى ذكر وان من اخر التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان

المعصية وتزل التوبة اقول لعل المراد من الساعة ما يسع التوبة واما قبول التوبة
فلا يجب عندنا على الله تعالى خلافا للمعتزلة وهل ثبت قبولها معا ووجدنا قال امام
الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت ذلك بدليل قاطع لا يحتمل التأويل الكل من شرح
المقاصد (المبحث الثامن) في ان احياء الموتي في قبورهم للسؤال وعذاب القبر
للكافرين وبعض الغاصقين حق عندنا اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
اما الاول فتثبت بقوله تعالى حكايه عن اهل النار ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
فاعترفتا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فالمراد الامة قبل دخول القبر ثم الاحياء
في القبر ثم الامة فيه ايضا بعد مسئلة منكر وتكفير ثم الاحياء العشر واما عذاب القبر
فتثبت بقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشداً العذاب عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار صابحا ومساء فعلم
انه غيره وما هو الا عذاب القبر لان الآية وردت في حق الموتي والاحاديث العصبية
الدالة على عذاب القبر اكثر من ان تحصى بحيث وائر القدر المشترك وانكرهما اكبر
المعتزلة استبعادا منهم ذنب الامرين فيمن اكلته السباع وتفرقت اجزأه في بطونها
او احرق فصار رمادا فثبته الرياح العاصفة لكن من عرف الله حق معرفته واطلع
على كمال قدرته لم يستبعد ذلك منه تعالى فيجوز ان يعيد الله تعالى الحياة الى الاجزاء
المتفرقة لان الله تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء (المبحث
التاسع) في سائر السمعيات من الصراط والميزان ونظائر الكتب وشهادة الاعضاء
والحوض المورد واحوال الجنة والنار والاصل في اثباتها انها امور ممكنة
في انفسها والله تعالى قادر عليها واخبر الصادق عن وقوعها فتكون حقا وانكر
اكثرا المعتزلة الصراط وقالوا ان من اثبته وصفه بانه ادق من الشعرة واحدم من السيف
ولا يمكن العبور عليه وان امكن في مشقة عظيمة فيلزم تعذيب المؤمن والجواب ان الله
تعالى قادر على كل شيء واما الميزان فانكره جميع المعتزلة بناء على ان الاعمال
اعراض فلا يمكن وزنها بالخفة والثقيل والجواب ان كتب الاعمال هي التي توزن
كما ورد به الحديث (المبحث العاشر) في الاسماء الشرعية من الايمان والكفر وفيه
ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) في حقيقة الايمان هو في اللغة التصديق مطلقا
وفي الشرع تصديق للرسول عليه السلام فيما علم بحجته به ضرورة تفصيلا فيما علم
تفصيلا واجالا فيما علم اجالا يعني ان الايمان هو التصديق التفصيلي للرسول فيما علم
بحجتي الرسول به علما تفصيليا والتصديق الاجمالي له فيما علم بحجته به علما اجماليا حتى
ان الرجل اذا لم يعلم الاحكام الضرورية التي جاء بها النبي عليه السلام تفصيلا
بكفيه ان يعتقد بان الرسول عليه السلام صادق فيما جاء به من عنده تعالى ثم اذا ورد
عليه الاحكام الضرورية تفصيلا يلزمه تصديق كل واحد منها تفصيلا ولا يكفيه

حينئذ التصديق الاجمالي وقصر شارح المقاصد ما علم بالضرورة بما اشتهر كونه
من الدين بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع
وجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك وقال ايضا ويكفي الاجمال فيما يلاحظ
اجمالا وبشرط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند
السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا اقول يقفهم منه ان الجهل
بما هو من ضروريات الدين قبل ان يرد عليه ليس بكفر ثم هي مسألة وهي
ان التصديق المعتبر في الايمان هل هي المعرفة وان كانت بلا اختيار كن وقع بصره
على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حزام شيء آخر غير المعرفة لم اورد هاهنا لانها
مذكورة تفصيلا في شرح العقائد وحواشيه وغيرها وكون الايمان هو التصديق
مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق واكثر الاثمة
من اهل السنة فالأقرار بشرط عندهم لا جراً الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب
امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله
وان لم يكن مؤمناً في احكام الشرع ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمسافر
فهم وكافر عند الله وان كان مؤمناً في احكام الدنيا هذا هو اختيار الشيخ ابي منصور
رحمه الله والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان
وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كذا في شرح العقائد وقالت الكرامية هو كل ما
اشهد به وقالت طائفة هو التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة
رحمه الله والايمان مجموع امور ثلاثة تصديق بالجنان واقراء باللسان وعمل بالاركان
عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن اخل بالاعتقاد فهو منافق ومن اخل
بالاقرار فهو كافر ومن اخل بالعمل فهو فاسق وفاقا فكلما انه فاسق فهو كافر ايضا عند
الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة كذا ذكره البيضاوي اقول
هؤلاء الطوائف الثلاث بعد اتفاقهم ان العمل جزء من الايمان اختلفوا في هبت
الخوارج وبعض المعتزلة كالعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات كلها فرضا او نقلا
وهذه اكثر معتزلة البصرة والجبالي وابنه الى انه الطاعات المقترضة من الافعال
والتروك دون التوافل كذا في شرح المواقف ولم اجد التصريح بان مراد جمهور
المحدثين من العمل ما هو لكن قال المصنف بعد بيان خروج العمل من الايمان بعبارة
الاعمال على الايمان في مثل قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات واما قوله عليه
السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق فعنه شعب الايمان بضع وسبعون الحديث لان اماطة الاذى غير داخله
في الايمان اتفاقا انتهى وهذا الاتفاق يشعر بان مرادهم من العمل غير التوافل
وكذا كون الخلل بالعمل فاسقا عندهم يشعر بذلك ثم اقول هذا المحل لا يخلو من

الاضطراب

الاضطراب فتأمل (المسئلة الثانية) في الكفر قال في شرح المواقف هو خلاف
الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم بحجته به ضرورة قال شارح
المقاصد والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عليه السلام في شيء مما علم بحجته به على
ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله لشمله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
انتهى اقول فان قلت اذا كان عدم التصديق في بعض اعم من التكذيب فيه ومن الخلو
عن التصديق والتكذيب فيه يلزم ان يكون خلو الذهن عن بعض ضروريات
الدين ككفر او قد علم فيما سبق انه ليس بكافر قلت لان ذلك لا يلزم لان الايمان اذا كان
تصديق النبي في جميع ما علم بحجته به اجالا او تفصيلا فالكفر عدم تصديقه في البعض
لا اجالا ولا تفصيلا لخالي الذهن عن بعض ضروريات الدين مصدق له اجالا
وان لم يكن مصدقا له تفصيلا نعم لو لم يكن له تصديق اجمالي ايضا كان كافرا
بل اريب وفي شرح المواقف فان قيل فساد الزنار ولا بس الغيار بالا اختيار لا يكون
كافرا اذا كان مصدقا بالرسول في كل ما علم بحجته به بالضرورة وهو باطل اجاعا قلنا
جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بكونه كافرا غير
مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصاري واعتقاد حقيقته لم يحكم بكفره بينه
وبين الله تعالى وكذا من جحد للشتم فان جوده يدل بظاهره على انه ليس بمصدق
وتحتمل محكم بالظاهر حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية
بل سجد لها وقبلة مطمئن بالتصديق لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى
عليه احكام الكفر في الظاهر لا يقال لاطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا
كفار الامؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة
انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد كذا في شرح المواقف
(المسئلة الثالثة) في تفصيل الكفار قال شارح المقاصد الكافر اسم لمن لا ايمان له
فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد
لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك
في الالهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي
كما ليهود والنصارى وان قال يقدم الدهر واسناد الجواث اليه خص باسم
الدهري وان كان لا يثبت الباري اي الخالق اصلا خص باسم المعطل وان كان مع
اعترافه بخوة النبي واطهاره وشعرا الاسلام يظن بمقتضاه كفا لا اتفاق خص
باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زندي اسم كتاب اظهره رجل وادعى انه تأويل
كتاب الجوس الذي جاء به من يزعم الجوس انه نبيهم اقول اختلاف هذه الاسامي
باعتبار اختلاف الاحوال لا ينبغي ان يجتمع اسمان او اكثر في احد باعتبار اجتماع
الحالين المذكورين او اكثر مثلا من اثبت الهين وتدين ببعض الاديان فهو مشرك

واهل كتاب ثم أقول في الفرق بين المنساق والزنديق على ما ذكره مشارح المقاصد
 خفاها الا ان يقال الزنديق هو الذي يظن الكفرات المدققة في الكتاب المذكور لامن
 يظن اي كافر كان قال في القاموس الزنديق بالكسر من الشوية او القائل بالنور
 والظلمة اي بان الاول خالق الخير والثاني خالق الشر او من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية
 او من يظن الكفر ويظهر الايمان او هو معرب زنديق اي دين المرأة جمعه زنادقة
 او زناديق وقد ترد في الاسم الزنادقة (الباب الثالث في الامامة) وفيه خمسة مباحث
 (المبحث الاول في وجوب الامام) اعلم ان الامامة خلافة الرسول عليه السلام
 في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة اي ناحيتها على وجه يجب اتباعه على كافة
 الامة وبهذا القيد لا يخرج من نصبه الامام في ناحيته كالفاضي مثلا ويخرج
 المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة ككافة بل على من قلده خاصة ويخرج الامم
 بالمعروف ايضا كذا في شرح المواقف وقد اختلفت في وجوب نصب الامام قال
 الامامية والاسماعيلية يجب نصب الامام على الله تعالى واوجبه المعتزلة والزيدية
 علينا عقلا اي بالدليل العقلي واوجبه اصحابنا علينا معا وقال الخوارج لا يجب
 نصب الامام اصلا لا على الله ولا علينا لا عقلا ولا سمعا لتساقى عدم وجوبه على الله
 ما عدا من انه لا وجوب عليه تعالى واما وجوبه علينا معا فلو جهن الاول انه
 لو اتراجماع المسلمين في المصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع
 خلو الوقت عن خليفة وامام والثاني ان في نصب الامام دفع ضرر مظنون
 ودفع الضرر والمظنون واجب على العباد اذ اقدروا عليه باجماع الائمة واتفاق
 العقلاء بيان الصغرى ان البلد اذا خلا عن رئيس قاهريا مر بالطاعات وينهى
 عن السيئات ويدربا من الظلمة عن المستضعفين استخوذوا يستولى عليهم الشيطان
 وفشا فيهم الفسوق والعصيان وشاع الهرج والمرج كذا في شرح المواقف
 والاصفياني (المبحث الثاني) في شروط الامامة وهي تسعة (الاول) ان يكون
 الامام مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتمكن من اقامة الحجج وحل الشبه في العقائد
 الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل (والثاني) ان يكون ذاريا وتدير يد بالوقائع
 واصر الحرب والسلم اي الصلح (والثالث) ان يكون نجبا عاقرا قوي القلب لا يجبن عن
 القيام بالحرب ولا يهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب واجمع من العلماء تساهلوا
 في هذه الصفات الثلاث وقالوا اذ لم يكن الامام متصفا بها ينوب من كان
 موصوفا بها (الرابع) ان يكون عدلا لا يؤمن في صرف اموال الناس
 في مشتبهاته وتضييع حقوق المسلمين وتتضمن هذه الصفة ان يكون مسلما (الخامس)
 العقل (السادس) البلوغ لان المجنون والصبي ليس لهما ولاية على انفسهما
 فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس لانهما ليسا بعدلين (السابع) الذكورة

لان النساء ناقصات عقل ودين (الثامن) الحرية لان العبد مستحق قهرين (التاسع)
 ان يكون قريبا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لتساوية له عليه السلام الائمة من
 قرين والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم فان الالف واللام في الجمع للعموم
 حيث لا عهد ولا عهد ههنا ثم انه لا يشترط في الامامة العصمة عن الذنوب خلافا
 للاسماعيلية والامامية (المبحث الثالث) فيما ثبت به الامامة اجمع الامة على انها
 تثبت بالنص من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الامام السابق اقول اي الامام
 السابق الثابت امامته بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا القيد لم يذكره ولكنه
 مر اذ يعرفه من تدبر السياق وانما الخلاف فيما اذا بايع اهل الحل والعقد شخصا
 مستعدا للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على بلاد المسلمين
 فقال بامامتهما اهل السنة والجماعة والمعتزلة خلافا للاسماعيلية فانه قالوا
 لا طريق الا للنص لوجوه (الاول) ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة
 لاحتمال ان يسارع كل فرقة شخص او يدعي كل فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم المحاربة
 (والثاني) ان اهل البيعة وهم اهل الحل والعقد لا يعتبر فعلهم واختيارهم والامام
 حجة على من عداهم لانهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور المسلمين فكيف
 يجعلون شخصا آخر ملكا على المسلمين يتصرف فيهم اقول حاصل كلامهم هذا
 ان الامامة ان تثبت بالبيعة فانما تثبت ببيعة جميع المسلمين وهو متعذرو به البعض
 لانهم حجة على الجميع (والثالث) ان الامامة نيابة الله ورسوله فلا تثبت الا باذنه ما
 اول او بالواسطة اقول دليلهم الثالث يدل على عدم ثبوت الامامة بالبيعة والاستيلاء
 بخلاف الاولين فانه ايد لان على عدم ثبوتها بالبيعة فقط واجيب عن دليلهم الاول
 بان الفتنة تدفع بترجيح الاورع الاسن الاقرب الى الرسول عليه السلام كما رجحت
 العصاة ابا بكر رضي الله تعالى عنه على سعد بن عبادته وعن الثاني بانه منقوض
 بان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضي بسبب
 شهادته متصرفا فيه بالحكم عايه وعن الثالث بانه يجوز ان يكون اختيار الامة
 او ظهور الشوكة علامة لاذن الله تعالى ورسوله لذلك الشخص (المبحث الرابع)
 ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق وذلك باجماع
 الصحابة خلافا للشيعة فانه قالوا الامام الحق بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام
 على رضى الله عنه والعارفين بحجج ومدافع مذكورة في المفصلات هذا آخر ما اردنا
 بنه في هذه الاوراق من كتاب نشر الطوالع لسهاقي زاده المرعشي رحمة الله عليه وعلى
 مصنف الاصل وقد حررناه بمدينة الرها سنة ست وستين ومائة والف (تذييل) في ذكر
 الفرق التي اشار اليها النبي عليه السلام بقوله ست فرق في امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها
 في النار الا واحدة قيل للنبي صلى الله عليه وسلم ومن هم الفرق الناجية فقال النبي

عليه السلام الذين هم على ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته عليه الصلاة والسلام حيث وقع ما اخبر وقال شارح المواقف نقلا عن الامدي ما حاصله ان المسلمين كانوا عند وفاة النبي عليه الصلاة والسلام على عقيدة واحدة سوى المتأقنين ثم نشأ الخلاف وترقى شيئا فشيئا حتى صار المسلمون ثلاثا وسبعين فرقة انتهى قالوا واما الفرقة الناجية المستثناة في الحديث المذكور فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع سائر الفرق قال شارح المقاصد المشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن الاشعري وفي ديار ما وراء النهر اهل السنة الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الامور كمسئلة التكوين وغيرها ولا ينسب احدهما الى البدعة الرسالة المسماة بالزوراء لجلال الدين الدواني عليه الرحمة

(بسم الله الرحمن الرحيم عليك الاعتماد يا كريم في التعميم)

الحمد لذاته ولولاه بذاته * والصلاة منه على من ينه الجماعة لجميع صفاته * وبعد فهذه نبذة من الحقائق * بل زبدة من الدقائق * منبهة عن تشبيهات مبنية على تشبيهات * تنبه الراغبين على اوطئة الغفلات * في ظلمة ليل الحب والجهالات * فقد طلع الصباح * ونادى متسادي الحق حي على الفلاح * بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها * وتقع الامثال الواردة على لسان النبوات في مضربها * وانها لعلى غمط جديد * وطرز سيد * والنظر فيها على ذلك شهيد * قد برزت الرحمة الازلية اجابة لدعاء صدر عن لسان استعداد * والله الهادي الى سبيل الرشاد ان ربك لبالمصاد (تمهيد) العلة للشئ بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ فانما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل لا يشافي ما ذكرنا اذ تعني بها انه باذنها اثر للفاعل وبعد ذلك لا يحتاج الى تأثير آخر في كونها وفي الاحتياج الا لاحق لا يشافي الاحتياج السابق فاحسن تديره (تذكرة ومقبصان) المتأخرين لك بما قرع جعك في الحكمة الرشيدة من ان حدوث الشئ لا عن شئ محال لان الشئ في الحدود الذاتي ايضا كذلك ما يسره ان تحدث ذلك فاذن المعلول ليس مسببا للذات للعلة ولا هو لذاته بل هو بذاته لذات العلة شأن من شؤنه وجه من وجوهه حيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة (بضمرة) فالمعلول اذن ليس الاعتباريا محضاً ان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي نسب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلا كان معدوما بل عتقا (تنبيه) السواد ان اعتبر على النحو الذي

هو في الجسم اعني انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر انه ذات مستقلة كان معدوما بل عتقا والثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا واذا اعتبر مباحثا للقطن ذاتا على حثاله كان عتقا من تلك الحيثية فاجعل ذلك مقياسا لجميع الحقائق تعرف قول من قال الايمان الثابتة ما شئت راحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا بل انما يظهر رسمها (تنبيه) لما كان منتهى السلسلة العلية واحدا والكل معلول له اما ابتداء او توسط فهو الذات الحقيقية والكل شؤنه وحيثياته ووجوهه الى غير ذلك من العبارات اللاحقة فليس في الوجود ذات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر (تذكرة اخرى) كانت قد تفتت فيما نهت عليه في المباحث النظرية من ان انعدام الشئ بالمرء محال ان كل ممكن لما كان جائزا لعدم لذاته فلا يجوز انتفاء ما هو الذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جائز الزوال من نسخ ذات باق وينتهي الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم والالكان له نسخ آخر ويتسلسل فاذن كل شئ هالك الا وجهه والواجب واحد فالتحدث بالممكنات كلها في ذلك السخ الباقي كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (تنبيه) فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور آخر وتجليها بوجه نسي مغاير لوجه الاول فهو اذن من ايلة العلة لا اعتباراته وتطوره في شؤن ذاته (ازاخة وهم وانارة فهم) نسبة الاول الى الثواني ام جميع النسب لا يشابهها شئ من النسب حق المشابهة ولا يشابهها شئ منها كل المباينة فكل ما قيل او يقال في تقريب تلك النسبة بالنسبة الى الافهام فهو تبعيد من وجه اعني انه ان حصل على انه منطبق على حقيقة الامر كان مبعدا وان لوحظ من الوجه الذي به يناسب كان مقربا فلا تظن ان الله تعالى مادة الممكنات او معروض لها الى غير ذلك من الاعتبارات التي توهمها العبارات فلا كل ما اسكت عيون الظبا يروى نظم

وان في صاخيطة من نسج تسعة * وعشرين حرفا عن معاليه قاصر (بسط وطاء) اذا اعتبرت الامتداد الزماني الذي هو محدث التغير والتبدل وعرض الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث بجهة واحدة وجدته شأن من شؤن العلة الاولى محيطا بجميع الشؤن المتعاقبة ثم ان امتدت النظر وجدت التعاقب باعتبار حدود ذلك الامتداد فحيث يتباين بالنسبة الى الزمانات الواقعة تحت محيطه واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها تماذية في الحضور له بها تماثل باعلى شواهي العوالي ليس عند ربك صباح ولا مساء (تشبيه) اذا اخذت امتداد مختلف الاجزاء في اللون كخيط مختلف اللون في اجزائه ثم امرته في محاذاة ذرة او غيرها بما تضيق حدقه عن الاساطع بجميع

ذلك الامتداد ليس تلك الألوان المختلفة متعاقبة في الحضور بل هي الضيق نظرها
متساوية في الحضور لديك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولي الابصار (كشف غطاء)
عساك في طي هذا الوطاء قد انكشف لك الغطاء واطلعت على نقائس امرار
لم ينكشف الى الان قناع الاجمال عن جمال حقائقها واستطاعت طوابع انوار
لم تطلع قبل هذا من مشارقها منها وجه احاطة علم الاول تعالى بالماضى والمستقبل
والجمال على وجه يتعالى عن التبدل والانتقال فانه مما خفي على كثير من الجهال
حق تاهوا في تيه الضلال ووسعوا دائرة القيل والقال ومنها كيفية وجود الحوادث
وزوالها والتخلص عن الشبه التي تلزم على تحقيق سبب حالها على طور اهل النظر
وعن التكاليف الشاقة التي يلتزمونها في ذلك على النحو الذي يلائم طباعهم وبواقع
ما قرع من صدى كلمات انتمهم الغابر بنسبهم عما لا تخفى بشاعته على من خلص
ذاقته عن مرارة المرآة ولم يصبرته عن غشاوة الامتراء ومنها سر النسخ وحقيقته
وانه ليس فيه نقص او نقص فان الحكم التدوين يحاذي الحكم التكميني
وكما ان التعاقب هناك في نظر المحوسبين في مطبوعة الزمان الملا حظين من مضيق كوة
الحال فكذلك الحال ههنا لا تغير ولا انتقال الا في نظر من تغير عليه الماضى والحال
والاستقبال (تذكرة) ليست الحقيقة الواحدة تظهر في البصر بالصورة المعينة
المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة وملازمة وضع معين من محاذاة
وقرب وعدم حجاب الى غير ذلك وهي بعينها تظهر في الحس المشترك بصورة تشابهها
من غير تلك الشرائط وهي في الحالتين تقبل التكرار بحسب الاختصاص كصورة
زيد وعمر وبكر ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكرار وتصير الافراد
المتكررة في الصورة المبصرة والمختيلة متحدة في الصورة العقلية ثم الصورة متفاوتة
في قبول التكرار فان صور الانواع من حيث خصوص نوعيتها متكررة ومن حيث
صورة جنسيتها واحدة وهكذا الى جنس الاجناس فيتحد في صورته جميع انواعها
لكن يمتاز عن جنس آخر بقابله واذا اعتبرت من المفومات ما يشتمل جميع الحقائق
والاعتبارات المتحد الكل في صورته كالشيء والممكن العام مثلا (تبصرة) فاذا
تذكرت ذلك قصدت ان الصورة ولو عقلية غير الحقيقة بل هي من ملابسها المختلفة
عليها باختلاف المشاعر والمدارك ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد تظهر
في صور متكررة متخالفة الحكم كصور الاشخاص وقد تظهر في صورة واحدة
كالصورة العقلية وكما ان المختلفين في الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر
فقد تعاكس الصورتان في الوطنين اعني انه تظهر احدهما بصورة خاصة في موطن
والاخرى بصورة اخرى في ذلك الوطن ثم تظهر ان في موطن آخر على عكس الصورتين
فتظهر هذه الصورة التي كانت للآخرى والاخرى بالصورة التي كانت لهذه كالقبح

الظاهر في الرؤيا بصورة البكاء الى غير ذلك من الامور المألوفة بممارسة التعبير
فايقن ذلك فانه مدرك عزيز الميسال (تنبيه) كانت فيما قرع سمعك من هذه المقدمات
اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم بل على حقيقة العوالم بل انكشف عليك
امر او غامضة من حقيقة احوال المبدأ والمعاد وتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي
في الكثرات من غير شوب بمازجة ولا انفصال وتسلفت به الى حقائق ما نبأ عنه لسان
النبيات من ظمور الاخلاق والاعمال في المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية
وزن الاعمال ومزج حشر الافراد بصور الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله تعالى
وان جهمهم لمحيطة بالكافرين وقوله تعالى الذين يا كلون اموال الينا نطلب النجاة
يا كلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقول الحاتم الفايح عليه وعلى آله افضل
الصلاة والخصية الذين يشربون في آنية الذهب والفضة انما يخرج في بطونهم نار جهمهم
وقوله عليه الصلاة والسلام ان الجنة قيعان وان غرامها سبعان الله وبحمده الى
غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت ان جميع ذلك على الحقيقة لا على
الجزا والتأويل كما انتهى اليه نظر بعض الواعين في الفحص عن الحقائق بطريق البحث
البحث فانه قصور له امر كما لا يخفى (شك وتحقق) لعلمك تقول كيف يكون العرض
بعينه هو الجوهر وكيف يكون المعنى جسدا والحال ان الحقائق متخالفة بذواتها
فتقول قد لو حلت اليك ان الحقيقة غير الصورة فانها في حد ذاتها او صرافة سدا جنتها
عارية عن جميع الصور التي تجلي بها لكنها تظهر في صورة تارة وفي غيرها اخرى
والصورتان متغايرتان قطعا لكن الحقيقة المتجانية في الصورتين بحسب اختلاف
الموطنين شيء واحد (تنبيه) ما شبه ذلك ما يقوله اهل الحكمة النظرية ان الجوهر
باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة به محتاجة اليه ثم هي في الخارج قائمة
بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقدت ان حقيقة تظهر في مواطن بصورة
عرضية محتاجة وفي اخرى بصورة جوهرية مستقلة مستغنية فاجعل ذلك تأييدا
لك تكسره سورة بوطبعك عنه في بد والنظر حتى يأتيك اليقين وتصعد الافق المبين
وترى بعين العيان ما يهجز عنه البيان وتشرف على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث
لتجيم بناء النبأ والانباء النوم آخر الموت وقول صاحب سره وباب مدينة علمه عليه
وعليه افضل الصلاة والسلام النائم فاذا ما تواترتهوا (زيادة كشف) ارايت
الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية لطيفة مجردة
ثم ظهرت على الحواس بصور متخالفة كثيفة مادية فكانها نزلت مع النفس عن
صرافة تجردها ووحدتها الى التكيف والتعدد فاذا وصلت النفس الى مرتبة
الحواس وصلت هي الى غاية التكثير واذا ارتقت الى مرتبة التجرد توحدت هي
فالحقائق مع النفس صعودا ونزولا فهي اذن موجودة في النفس لا خارجة عنها وهي

تصاحبها في مواطنها المختلفة وتصنع في كل موطن من مواطنها بحكمته من الوحدة
والكثرة واللطافة والكثافة ومن ثمة أقول شأن العلم تكثير الواحد وتوحيد الكثير
(ومن) والميز الذي هو متحد الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس فاذا انغمضت عنها
وعجاظها ظهر عليها في مداركها هبوطها ومدارج صعودها ما وجدت الا عينا ناذجة
عن كل ميز وعيرية بل ما وجدت اذا وجدت فاطفي المصباح فقد طلع الصباح (تبيينه)
فالنفس كما ظهرت مادة جميع الصور واراض كل الحقائق فيما ثبتت اصولها ومنها ثبتت
فروعها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المجيد الذي هو مستوي
الرحمن المقتضى بالرحمة لا يجاد به ظم ورجع المكات بقاصيلها وفيها تعدد النفس
الرحمانية الواحدة في حد ذاتها فالحقيقة واحدة مادامت عقلا صرغا فاذا تجركت
هابطة وظهرت في النفس عددها النفس بماله من الاستعداد الذاتي لقبول احكام
التنزيلات فصارت عددا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من الحكاء العدد عقل
متحرك فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه (تكلمة) ثم ان النفس لما تم
بشعورها امر الظم ورقام امر الاشعار بنفسها الهوائي المقطع بالتقطيعات الحرفية
فسلكا ان النفس الرحمانية ظهرت فيها وبها بصورة الحقائق المتعددة ظهرت نفسها
الانسانية ايضا بسببها بصور السكالات المختلفة فسكانها صدى لاصل الحقائق
او عكس لصورها انعكست منها اشدة صقلتها الى ما يناسبها من الهوائيات لما يناسبها
وبين الروح الحيواني الذي هو مستواها والامن الجسانية ثم ذلك الصدى ما رجع الا
الى النفس وتلك العكوس ما ظهرت الاعلى ما رجع الامر كله الى النفس فاذا رجعت
الى الله قد تم الامر ألا الى الله تصير الامور (ختم ووصية) فقد اودع في تلك
الفصول اصول ان ايقنتها سهلت عليك القوامض الالهية وانضمت لديك الحقائق
الخلقية فصنفا عن غير اهلها ولا تضن بها على اهلها فان ترك الاول ضلالا وضلال
وفعل الثاني ظم ووبال وعليك بتعرف الاستيعاب بكثرة الاختيار وبالك والاعتدال
بظواهر الاثار فلهذه الطبقة اعز في الناس من الكبريت الاحمر بل لا تكاد توجد
الا في الاقل الاندروا علم ان ما يلحقك من النبوة في سورة الى اهلها الهون مما يلزمك
في اوقانتها عند غيرهم فان الاول تأخير والثاني تقويت والمؤخر يتدارك دون
القائت وانت تعلم ان الزمان قد فشا فيه الحسد والعناد وشاع الجهل والاضرار
في البلاد فكن على بصيرة في امرك اذا عزم في شرك وجهر لك وتيقن ان ثبت الحقائق الى
غير اهلها مذموم في الطرائق كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية وذهبا ضدت
فيه الاشارات الولوية ولا تضيق صدرك بمن سكر قدره وكن كما قال افلاطون لا يضرن
جهل غيرك بك علمك بنفسك وكن متعرضا لتعجات الله في ايام دهره فان للاوقات
خواص يعرفها العارفون واذا اردت ان تظفر هذا المرقع المقدس والموقف المؤنس

فقل لا هلك من القوى الدراكه امكثوا اني آتيت نار العلى آتيتكم منها بقبس او اوجد
على النار هدى واخضع لنعميك انك بالواد المقدس طوى ولا تغتر بجبال الخيال
اهل الجبال فانه صخر مغترى والى ما في يمينك تلقف ما صنعوا انما صنعوا كيد
ساحر ولا يفلح الساحر حيث اتى ولا تنس في اوقاتك * واشركني في صواح دعواتك
والصلاة والسلام على المقدسين خصوصا سيدنا سيد الكل في الكل وعلى آله
وصحبه اجمعين * والحمد لله رب العالمين فجز تحريره بيمين موافقه الفقير الى رحمة ربه الغني
محمد بن اسعد بن محمد المشتهر بجلال الدواني بعد العشاء الاخيرة من ليلة الخميس الثامن
عشر من جمادى الآخرة سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة الهجرية ببلدة تبرزهاها الله
عن الحوادث والفتن في الزاوية المباركة المظفرة شكر الله سعي بانها واسكنه اعلى غرف
الجنان وكان في يوم الاربعاء الثالث عشر من ربيع الاخر من هذه السنة وقوع حادثة
الحرب الذي وقع بين عساكر آمد وديار بكر وعساكر اذربيجان والعراق وهجوم
الاولين على الآخرين وتلاطم امواج الفتن هكذا وجدت مكتوبا في آخر نسخة نقلت
منها هذه النسخة فرحم الله موافقه وانما نسخها ومن يستنسخها وبطالع فيها وقد تجر
تحريري ليلة الرها سنة سبع وستين ومائة والف وانا الفقير الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين اترابه بالرغب الوالي اذ ذل النبوة لالة الرقنين وقد تم
(بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين)

اما بعد الحمد لله * والصلاة على نبيه * فاني لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة
بالزوراء المشتملة على زيد من الحقائق ونيد من الدقائق وهي من خصائص الزمان *
اذ قد احتوت على اسرار لم يكن مكتوفة القناع الى الان * بل على ابكار
لم يطعمهن اذن قبلهم ولا جان * وكانت بحيلة معضلة يستعصى على بعض الطالبين
اياتها * ويحتج على جل الناظرين خبياتها * التمس مني بعض الصادقين
في الطلب * التحايز بدقائق حسن الادب * ممن جدت سيرته * وزكيت سيرته
وذكت بصيرته جعله الله كاشحه عليا على مرافق المعالي * وخلصه فجياع العزائم
القاطعة عن العوالي * ان اكتب عليها حواشي * نرفع عنها الغواشي * فاجبته
الى مسئولة * واعنته على ما موله * واكتفيت بقدر الضروري في فهم ما فيها *
وما اقدمت الاعلى سبيل الندرة على تفصيل ما في مطوياتها * فان ذلك خطب عظيم
يستدعي توجهها لا تقا * وتجر دافعا * وعسى ان تيسر في ثاني الحال * على فراغ من
البال * وشرطت على نفسي في تلك الحواشي على منوال الاصل ان اكتب بالواردات
الجديدة * ولا اتعقب المورودات العديدة * والله الهادي الى سواء الطريق * وببده
ازمة التحقيق * وهو بتحقيق رجاء الراغب حقيق * قائل ما اقول ان لهذه الرسالة
شأنا وهو اني رأيت في ظاهرها السلام على قرب من شاطئ الزوراء امير المؤمنين

وبعسبوس المسلمين عليا رضي الله تعالى عنه وكرم وجهه في مبشرة طويلة بحملها
انه كرم الله وجهه كان ملتفتا الى تنظر العناية * ومعتقيا بشأني بطريق الكلاية
فصار ذلك باعنا الى ان اعلق رسالة منعونة باسمه العالي متبركابه وانلوهاء على روضته
المقدسة وقت التشرف بزيارته والاكتمال بذور رزاق عتبه وكنت مترددا في تعيين
المقصد في تلك الرسالة فتارة كنت اعزم ان اكتبها في تحقيق ماهية العلم المناسبة قول
النبي صلى الله عليه وسلم انما مدينة العلم وعلى بابها واخرى بخطري بالي غير ذلك ولم يتعين
شي من الخواطر الى ان وفقني الله تعالى للاستعداد بلم العتبة المقدسية الغروية
والمشهد المقدس الحائري على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى ساكنها الصلاة والسلام
ثم بعد المراجعة سألني واحد من اصحابي المستعدين لدرك الحقائق عن كان له درك
رائق وذهن فائق كريم الشيم والسجيا حسن الاسم والمسمى وقد قرأ على كتاب
حكمة الاشراق للشيخ الاجل والحكيم الاجل شهاب الدين السهروردي وكنت
اقوله ان شاء الله سبحانه هذا الكتاب طرفا من السوايح واملى عليه بعضا من اللوائح
ان اجتمعها في رسالة فصار سؤاله باعنا للاقدام على هذه الرسالة فاجتمع مقاصدها
في خاطري في اقرب ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاول الى ان اتتها فلما نظرت فيها
بعد التمام وجدتها بعينها هي التي كانت ترام فتبينت ان نعمات الامداد فيها كانت
تهب من باب مدينة العلم ومدينة الجود المستوى على جودي الحكم والحلم على النبي
وعليه الصلاة والسلام والرحمة والاکرام ووسمتها بالزوراء وهي اسم الدجلة والمناسبة
ظاهرة مع ما فيه من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف
المؤنسة والله تعالى مناح الغيوب فتاح القلوب (قوله الحمد لذاته لوليه بذاته) الضمير
الاول راجع الى الحمد وكذا الثاني وضمير بذاته راجع الى الولي اي الحمد يختص من
حيث ذاته لمن هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يحتاج في رجوعه اليه الى
توجيه حامد اياه اليه فان حقيقة الحمد اظهرها الصفات الكالية وكل كمال فهو له فكل
حمد فهو له سواء وجه اليه اولى غيره بل هو الحامد والمحمد دلالة المظهر لالكالات نفسه
وان اظهرها على لسان عبده او افعاله او احواله (قوله والصلاة على مرتبة الجامعة
لجميع صفاته) الصلاة من الله الرحمة وهي عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود
منبع كل خير وكمال وامساك الكالات فتفرعة عليه وغاية الكمال التهي به مع
صفات الله تعالى واسمائه والقابل للفيض الوجودي وما يتفرع عليه من الكالات والا
من حيث حقيقته النورية وانرا من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة
المجدية الجامعة لجميع الصفات الالهية فكل رجة فهو له بالذات ولغيره بالتطفل
والعرض والصلاة من الله بذاته له سواء استنزلها احد او لم يستنزل فظهر التوفيق بين
المرتبتين (قوله وبعد هذه نبذة من الحقائق بل زبدة من الدقائق) يقال اصاب

الارض نبذة من المطراى شئ يسير والحقيقة هي الامر الثابت المتأصل في الوجود
وخص في الاصطلاح بكنهه الشئ المتحقق والدقيقة هي السر الدقيق الذي لا يطلع
عليه كل احد فترتبة الدقائق اجل من مرتبة الحقائق ولذلك اضرب عنها بلفظ
بل المشفرة بالترقي (قوله منبئة عن تشبيهات مبلية على تشبيهات تنبه الراقين على
اوطئة الغفلات) جمع وملاء وهو ما ينال عليه كاللعاف وغيره (قوله في ظلمة ليل الجب
والجملات) افراد الظلمة والليل مع جمع الجب والجملات اشار الى قوله صلى الله
عليه وسلم الكفر كله مله واحدة وايما الى تساوي اقدامها في عدم الوصول (قوله
فقد طلع الصباح) اي ظهر الحق (قوله بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها)
فان الحقيقة انما تختفي بالصور الرسمية عن نظر المجربين وفي آخر الزمان تترقى
الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها وسائل انكشاف الحقائق فقد طلعت
الشمس من مغربها هذا مع ان انوار الحقائق انما انتشرت في آفاق نفوس المستعدين
من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة الشيخ الحق الاوحد والامام المدقق
المؤيد عين اعيان الشهود انسان عين الوجود محي الدين محمد الاندلسي الطائفي
رضي الله تعالى عنه وارضاه هذا ولا تظن ان اثر فرض الظواهر ونقص المقصود من
اشارات الكتاب والسنة على التأويل بل ثبت الظاهر على مراد الله ورسوله
ونستنبط منه بطريق الرمز حقائق اخرى باطنة (قوله وتقع الامثال الواردة
في مضر بها) الانبياء كلهم خصوص اسيدنا الخاتم عليه وعليهم السلام اشاروا الى
خواص آخر الزمان وغرآته وقد قربت الساعة وبعثها الموعودة (قوله عن لسان
استعداد) الحق سبحانه وتعالى لا يمنع الفيض عن القابل فالدعاء الصادر عن انسان
الاستعداد مستجاب البتة وتكثير الاستعداد اعمال لتعظيم ايماء الى ان الاستعداد
المستدعي للاجابة استعداد عظيم اوللاهم فانه عسى ان يكون الخالب لها استعدادا
خفيا غير ما يظهر على صاحبها من الطالبيين الملتزمين لم اظاهرا (قوله والله الهادي
الى سبيل الرشاد) وبه مناسبة الخاتمة للفوائح ظاهرا فان ابرازها انما يكون
للهداية (قوله ان ربك لبالمرصاد) اي كائن على الصراط المستقيم ليهدي اليها
(قوله عميد) هذا كانه مقدمة للمباحث الالهية ولذا عنون بالعميد (قوله وكون
الماهيات) قد اشتر بين الطوائف ان الماهيات غير جمعة وله فاستشعر ان يقال ما ذكرته
مخالف لما تقر عند الحكماء بل عند العقلاء فاجاب بان عدم جمعية الماهيات بمعنى
انها ليست بذات اثر للفاعل ممنوع وكيف لا وكل ما يطر من انه اثر للفاعل ماهية من
الماهيات فلا بد ان ينتمى الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات فثبت التأثير في الذات
وبمعنى ان كون الانسان مثلا انسانا لا يحتاج الى جعل ظاهر وبديهي ولا يشافي
ما ذكرنا لان مرادنا ان الماهيات بذواتها اثر للفاعل اي الفاعل مستتبع لذات المعلول

ثم ان العقل يتزع من المعلول الوجود ويصفه به كما هو رأي الاشراقين لان الفاعل يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا صدرت ذات المعلول عن العلة لا يحتاج الى جاعل يجعل ذلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها عن العلة عن جاعل يجعلها ايها وذلك لا يستلزم في احتياجها في ذاتها الى الجاعل بالمعنى الذي حققناه بل يحقق ذلك الاحتياج هذا قول اجمالي وتفصيله يطلب في حواشي الكتب الحكمية (قوله تذكروا واستبصار) وسن بالتذكروا لانه بحث مفروغ عنه في الحكمة بتذكرهم بالاستعانة به في المباحث المترتبة عليها (قوله تبصرة) لما كان فيها افادة مالم يبين في العلوم المتداولة وسن بالتبصرة (قوله تشبيه) يعني ان الحقائق كلها اذا اعتبرت ذوات مستقلة متباينة لذات العلة كما هي في مدارك المحجورين فهي متمنعة وجودا واطمورا اما الاول فلان غير الحق الواجب بذاته لا يمكن ان يكون موجودا واما الثاني فلان الظهور انما ينشأ من ارتباطها بالوجود الحق وهي بهذا الاعتبار اخذت مغايرة ذاتا فلا يتصور ارتباطها به واما اذا اخذت من حيث هي تابعة له فائتبه فهي موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود اي ظاهرة فالاعيان الثابتة اعني تلك الحقائق بذواتها التي يعتبرها الوهم ليست بموجودة اصلا مثلا الانسان عينه الثابتة هي الماهية المغايرة للحق المتصف بالصفات الخصوصية وهي ليست بموجودة اصلا لا حقيقة لاستحالتها ولا بمعنى ارتباطها بالوجود لانها من تلك الحينية لا ارتباط لها بالوجود اصلا بل انما يتصاغ الحق به بمعنى ان رده يظهر فيه فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا بمعنى انه متعلق بالوجود فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقة الوجود وغيره لا يصير وجودا بمعنى الاتصاف فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل ذاتا قائما يصير غيره وجودا بمعنى تعلقه بالوجود وظهوره فافهم هذا الجمل فيهديك الى التفصيل فهو بحق الحق وهو يهدي السبيل (قوله تشبيه) وجه العنوان ظاهر فان المذكور فيه معلوم بالقوة القريبة من الفعل مما سبق (قوله تذكروا) وجه العنوان ظاهر باعتبار ان اصل هذا البحث اعني استحالة انعدام الشيء بالمرءة من المباحث المذكورة في الكتب الحكمية وكان الظاهر على منوال البحث السابق ان يوسم هذا الاصل بالتذكروا ثم يردف باستحالة انعدام الممكنات كلها مادنية او مجردة بالنظر الى ماهياتها بالحقيقة معنونا بالتبصرة لانه لما كان قريبا بحسب المأخذ فان البحث السابق معدله ومقرب اعدادا تاما وتقريبا كاملا لم يلتفت الى ذلك وجعلنا بحسب واحد واعتنوا بالتذكروا على سبيل التقريب اشارة الى ان غاية القرب من الافهام بحيث انه بمنزلة مخزون مذهب هول عنه يحتاج الى التذكروا (قوله تشبيه) وجه العنوان انه مما يعلم من السابق بالقوة (قوله زوال المعلول بالحقيقة) حل الظهور على الزوال باعتبار

باعتبار الاستلزام الظاهر متباينة في ذلك الاستلزام كما يقال عدم عدم الوجود وزوال الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة النكاثنة الى غير ذلك من التفسير (قوله فهو اذن من منزلة العلة) اي زوال المعلول في الحقيقة واجع الى منزلة العلة لاعتباراته وجمع الاعتبارات والشؤون باعتبار افراد زوال المعلول (قوله اراحة وهم) مما سبق وانارة فهم مما يلحق وقوله فكل ما قيل او يقال اشارة الى ذلك وهذه اللمعة نافعة جدا في تلك المطالب العالية فاحفظها واحتفظ بها (قوله بسط وطاه) تهديد مقدمة لما بعده (قوله اذا اعتبرت الامتداد الزماني وجدته شأنا) اشارة الى ان الحوادث بالزمان شأن واحد فان الامتداد السرمدي بالمعبر عنه بالزمان وما ينطبق عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لا جزء فيه بالفعل ونسبته الازمنة والحوادث المتعاقبة اليه نسبة الاجزاء المفروضة في الخط اليه وتحقيقه ان الاجرام الفلكية لم تهاجر حركة واحدة بالشخص هي التوسط بين الاوضاع المفروضة برسم منها في التخيال الامتداد السرمدي المعبر عنه في عرف اهل النظر بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار ذلك الامتداد الموهوم وكلا الجزء في الزمان بالفعل لاجز في ذلك الامتداد ايضا بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية في كفيها انها المحسوسة والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستمرارها فكلما لجزء فيها بالفعل كذلك ليس في هذه الحركة ايضا جزء بالفعل ونسبة الصور المتعاقبة الى حركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك والزمان اليها بل نسبة الألوان المتعاقبة والكميات المتعاقبة في حركة الكيفية والكمية اليها فكلما لا وجود لتلك الألوان والمقادير في الحركة والكيفية والكمية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل وما يترأى من استمرار بعض الصور وقائه زما نا بمنزلة ما يترأى من استمرار الكيفية والكمية في الحركة ككيتين المذكورتين فان شيئا منهما لا يستمر ولا يبق زما نا ولكن قد لا يظهر التفاوت للعين لقلته فتخيل اليه انه امر واحد مستمر فافهم ذلك فانه اجدى من تفريق العصا (قوله فاطنك با على شواهي الغوالي) هو الحق تعالى (قوله تشبيه) وجه العنوان مستغن عن البيان (قوله منها وجه احاطة علم الاول تعالى) لما بين ان الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتيب وتعاقب ومضى واستقبل ففهم تعالى عالم بكل منها في وقتها من غير تبدل في ذلك العلم المحيط اصلا ويعلم مضيا واستقبالا وحضورها بالنسبة اليها ايضا من غير اتصافها بالنسبة اليه بشئ من المضي والاستقبال والتشبيه السابق اقرب تمثيلا في تقريب ذلك الى الافهام (قوله فانه مما خفي على كثير من اهل الجدال) حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم والتعلق حادث ولا يخفى ان هذا يعطى الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل لان العلم

ما لم يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه عالمًا بذلك الشيء إلا بالقوة كما ان البصر اذا لم
يتعلق بشئ لم يتصف صاحبه بكونه مبصرًا بالياء بالفعل والحاصل ان انكشاف الشيء
المعين لا بد فيه من تعلق العلم به ولا يكتفى فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه
من غير تعلق به والالكان الواحد منها حال ذهوله عن الاشياء عالمًا بها وهو باطل
والحكماء لذلك انكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وجميع ذلك اعدم
اطلاعهم على جليلة الامر (قوله ومنها كيفية وجود الحوادث وزوالها) فان
وجودها عبارة عن انقراضها باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن غيوبتها
بالنسبة الينا ووجه حضورها وغيوبتها بالنسبة الينا ان المتار اليه بقولنا
ان امر موهوم متعين واقع بين طرفي المنقضي والاتي لان المفروض في الزمان
والحركة الحاضرة المفروضة في الحركة الامتدادية والانية ايضا من الحوادث
فكل ما قارن من حدودها المفروضة لحد مفروض من انانية المذكورة فهو
حاضر لدينا وما سواها فان اتصف قبل تلك المقارنة لحد مفروض من الانانية فهو
ماض وان لم يتصف بعد وستتصف فهو مستقبل (قوله والتخلص عن الشبهة التي يلزم
على تحقيق سبب حالها الخ) يعني ان تحقيق سبب وجود الحوادث بحيث مشكل
في الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم الحوادث
وان كانت حادثة يلزم الدور والتسلسل فاجابوا عن ذلك باستناد الحوادث الى اسباب
معد عليها غير متناهية متمتعة الاجتماع وهي الاوضاع الفلكية المتصلة بحركتها
المرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها الى نهاية وزعموا ان التسلسل
في الامور الغير المجمعة جائز لعدم اجتماع آحادها فلا يتمكن العقل من التطبيق
بينها الذي هو مدار البرهان الدال على استعالة التسلسل عندهم وانت خبير بما فيه
لان عدم اجتماعها في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى فرض
الانطباق بينها وايضا لما كان اوائل الصادات عن الواجب هي العقول المجردة
وهي قديمة فكيف يتصور صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث بتلك
الامور القديمة في سلسلة العلوية فما لو انتفى عن ذلك بان الحركة لها جهتان
احدهما حينية ذاتها وهي كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له في كل آن فرض
من الاوضاع غير الفرض المفروض في الا ان السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى
بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد والذاتية
حينية النسب التي تلزمها وهي بهذا الاعتبار حادثة ضرورة ان النسبة المفروضة
بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المفروضة له في آن آخر فالحركة
قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهي مستندة من حيث
الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث ولا يخفى ان هذا

الكلام غير متحقق فان تلك العوارض اما مستندة الى الذات والمفروض انها قديمة
اولا مباديها وهي ايضا قديمة اولي غيرهما وهو منتف هذا كله في علة وجود
الحوادث واما علة زوالها ففيه ايضا اشكال لان سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية
الى ذلك الحادث هي الجزء الاخير من العلة التامة عندهم بمعنى ان جميع تلك
الحوادث لها مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق وعدمها
الطاري فاذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زوالها الا بزوال علته التامة وعلته التامة
مركبة من المبادئ القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث انها كانت موجودة
ثم صارت معدومة وزوال المبادئ القديمة محال وكذا زوال تلك الحوادث من هذه
الحينية فانها الى الابد متصفة بانها صارت معدومة بعدما كانت موجودة وهي بهذا
الاعتبار كانت متممة للعلة التامة وزوالها بهذا الاعتبار محال فيلزم زوال المعلول
مع بقاء علته التامة على حالها فطلبوا التخلص عنها بان تلك السلسلة علة تامة
لوجود الحوادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود ذلك الحادث فاذا
وجد ذلك الحادث المانع زالت العلة التامة بزوال جزئها اعني انتفاء المانع الذي هو
معتبر فيها فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان اورد عليه انه يلزم ان يعود ذلك
الحادث بزوال المانع على تقدير كونه جائزا لزوال تحقق العلة التامة بجميع اجزائها
فلهم ان يدفعا ذلك بان عدم المانع السابق على وجوده جزء لعلة الحادث لا عدمه
المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير تمما للعلة التامة او يقولوا ان اتصاف
الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود يستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانيا بتاتيا على
ان استحالة إعادة المعدوم والامور المذكورة علة تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه
بالعدم بعد الوجود فهذا الانتفاء جزء آخر من العلة التامة وهي مفقودة حينئذ
يبقى ان ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله الى حادث آخر مانع عنه وهكذا فان يدوم
ذلك المانع فيلزم منه زوال كل حادث من حدوث حادث ابدى وهو غير لازم عندهم
او تزول فيكون هذا الحادث آخر مانع عنه وهكذا فيلزم ان يكون هذا التسلسل
غير متناهية من الحوادث يستند كل واحد من آحادها الى واحد من آحاد الاخرى
في زوالها وهو منتف والمخلص منه ان يقال ان الحوادث المانع هو من آحاد سلسلة
الحوادث المتعاقبة لا خارج عنها فاذا انقضت سلسلة الاوضاع الفلكية الى حادث معين
كوجود صورة معينة فتلك الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود
الوضع المقتضي لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى
وجود ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فتنتفي تلك الصورة عند وجود ذلك
الوضع وتحدث صورة اخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك ان تنتقل الكلام الى
زوال ذلك الوضع فان كان لحدث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم ان الوضع السابق

بوجوده وزواله علة لحدوث الوضع اللاحق لزم الدوران كان زوال الوضع السابق
وقد كان زواله جزءا آخر من علة حدوثه مجتمعا فيلزم كون علة الحدوث والزوال
امرا واحدا بعينه ضرورة ان تمام ما فرض علة للزوال من المبادئ القديمة والاضاع
المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرض مانعا هو بعينه علة
للحدوث وان كان زوال ذلك الوضع زوال امر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع
والحدوث امر آخر كذلك لزم ان يكون هذا السلسل غير متناهية من الحوادث يستند
احاد كل منها في زوالها الى احاد الاخرى في وجودها وزوالها والحوادث الغير
المتناهية لا تنظم الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم ان يكون في الوجود اجسام غير
متناهية متحركة وهو باطل وهذا لا يمكن التفصي عنه بوجه يخلو عن حرازة
اذغاية ما يمكن ان يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة
كالات المفروضة في الزمان والحدود المفروضة في المسافة كما صرح به الفارابي
واذا لم تكن موجودة في الخارج لا تقتضي علة موجودة في الخارج ولا يفتي
ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم انها غير موجودة فهي ليست فرضية محضة
ضرورة ان الوضع المقارن للآن من اليوم غير الوضع المقارن للآن من الامس
لان العقل يشترط في هذا الوضع فيحكم عليه بانه مقارن لهذا الان وبانه ليس مقارنا
لذلك الان حكمه ما صادف مطابقا للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع
ولو كان فرضا محض لم يكن احدا للحكمين اولى بالصدق من الاخر فثبت ان ذلك
الوضع غير موجود في الخارج الا ان له نحو من الوجود ولو بالقوة القريبة فربما لم يكن له
في الان السابق فلا بد له من علة ثم اذا زال عنه هذا النوع من الوجود فلا بد له من علة
ايضا فان الموصوف الذي لم يكن شيئا ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال ذلك الوصف
عن ذلك الشيء فلا بد له ايضا من علة ضرورة ما كان ذلك الوصف موجودا بالفعل
او بالقوة او غيره الى اي معنى كان ولا يخلص من تلك الشبهة والتشكيك الا بمحققناه
من حال الحوادث انها ترجع الى امر واحد مستمر لا يتبدل فيه لكن يفرض فيه امور
متكررة بحسب الفرض متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها متغيرة بحسبها من حيث
المقارنة وعدمها وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الواحد في دفعة واحدة
كما فصل الكلام فيه في المتن (قوله ومنها امر المسخ) اي الحكمة والغاية المطلوبة وهو
مرعاة المصالح التي هي مقتضى خصوصيات الازمنة وما يقارنها من الاستعدادات
وحقيقته وهي مقارنة بعض الحدود المفروضة في الحكم التشريعي المستمر بالحدود
المفروضة في الحكم الابداعي المستمر (قوله وانه ليس بوجه نقص) اي في الاحكام
الالهية كما تقتضى الالهام العامية بان الحكم بحزمة الشيء ينشأ من الحكم بحليته
كما ان الحكم بوجوده ينشأ من الحكم بعدمه (قوله او نقصا) كما يوهى بعض الوهام

ان الحكم بحليته الشيء والحكم بحرمته يتناقضان فيلزم الحمل على الحكم اولا واخرا
ضرورة ان احدا الحكمين كاذب ويقر بان هذا ما نقل عن بعض المتأخرين في سلوك
مسلك التحقيق من استكمال الحكم الفقهاء بخلافه الخوف من عينية مع ابحاثها
في الاديان السابقة وذلك وهم بعيد عن امثاله فان معنى النجاسة العينية لا ينال
تقيدها بالزمان اذ ليس معناها انها تقتضي ذات الخرف كيف والاحكام الشرعية
جميعها وضعية بل معناها كونهما فوجعا مادامت حقيقة باقية في زمانين
على الله عليه وعلى ولا يزال عنها حكم النجاسة الى ان تستحيل الى الخلق في تلك الحال
زوال صورتها النوعية الحرة وتحدث الصورة النوعية الخلية وانجبت عنه ما تكلف
بعض من تلامذة القضاة عن هذا الوهم الذي تخيلوه شيئا حقيقيا بان يشعر عن شاق
الاجتهاد في دفعه فقال ان الخسام عليه السلام كان هو الواقف على حقائق
الاشياء والمستجاب في قوله اللهم ارنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر عليه ما خفي على من
قبله من الانبياء من حرماتها بعينها وهذا العذر اشهد من الجرم وانت بما فصلنا لك واقف
على جليلة الحال بنو فبق الله تعالى وهو موفق لكل خير وكما قال (قوله فان الحكم
التدويني) اي التشريعي مما به ذلك لكونه مدونا كلف الناس بالتدوين به (قوله يجادى
الحكم التكويني) اي الابداعي والحكم الاول عند المحققين ينشأ من الكلام الذي هو
صفة حقيقية منسأة من المضارعة العينية الواقعة بين العلم والارادة والحكم الثاني
من القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
والحكم التكويني القولي واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا بحيث يمنع التخلف عنه عقلا
والحكم التدويني الكلامي واجب الاطاعة وجوبا وضعيا شرعيا يمنع التخلف عنه
شرعا بمعنى ان الشرع يمنع التخلف عنه ويحكم بوجوب عدمه كما ان العقل يمنع التخلف
عن الاول ويحكم باستناعه فافهم (قوله تدرك) وجه العنوان ظاهر في ذلك وهي
شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض احواله (قوله تبصرة) وجه
العنوان يظهر مما سبق في نظائره ومحصل هذه التبصرة ان الحقيقة متغيرة بجميع
الصور التي تجلي فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية بعبارة
من حيث ذاتها لا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للتغير وبصور
مختلفة الاحكام وان جميع الصور التي تظهر هي جهات متساوية الاقدام بالنسبة اليها
وليس بعضها اولى بها من البعض في حد ذاتها وانما تختص تلك الصور بوجوب تقيدها
احكام المواطنين والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة تظهر في مواطن البهية بصورة
عرفية مخفية عن الحسن الظاهر مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي
بعينها تظهر في مواطن الرؤية بصور جوهرية اعني صورة اللبن وكان الظاهر على
المدولة الباطنة في البهية حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤية حقيقة العلم

الا انه يجلي في كل موطن بصورة بعينها يعينها ذلك الموطن ثم ان المحبوب المنعم
في احكام الطبيعة الذي لا يعرف الحقائق الا بصورها تعودها بالعوائد المألوفة
الطبيعية ينكر الحقيقة عند تدل الصورة ولا يعرفها لتحويلها في ملابسها لكن
العارف الدراك الذي له نفس قوية لا يصير مغلوبا لاحكام خصوصيات المواطن
ولا يحجبها حكم موطن عن احكام المواطن الاخر يعرفها في سائر ملابسها
ولما كانت هذه النكتة خفية مخالفة لما ارتكز في الطباع المألوفة المتهمة في العوائد
المألوفة مع جلالة شأنها وكونها امر قاة الى الاطلاع على اسرار رقيقة امر بايقانها
واشار الى نهايتها بقوله فابق ذلك فانه مدرك عز المنال (قوله تبيينه)
وسمه به لكونه معلوما بالقوة مما سبق (قوله اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم)
فانما يابرها صور الحقيقة واحدة متخلفة من جهة تخالف احكام المواطن التي
تستوطن النفس في مدارج صعودها ودارك هو طمها وادراكها التي هي مقتضى
ذلك المواطن (قوله بل على حقيقة العوالم) فانها صورة تظهر على النفس في مواطنها
(قوله بل انكشف عليك اسرار غامضة) من احوال المبدأ وتظهره في الكثرات فان
ذلك يتحصل ويتقوّم بالنفس وهراتبها (قوله واسرار المعاد) من ظهور الاعمال
والاخلاق الظاهرة في النشأة الدنيوية بالصورة الخاصة وفي النشأة الاخرية بالصور
التي تقتضيها احكام تلك النشأة الاخرية كما فصل في الشريعة الحققة (قوله واطلعت
على سر قوله وان جهنم المحيطة بالكافرين) فان الاية بظواهرها تدل على الحاطة
جهنم بالكافرين في الزمان الحال ولا حاجة الى الصرف عن الظواهر بناء
على التحقيق الذي سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقائد الباطلة التي هي محيطه
بهم في هذه النشأة هي بعينها جهنم التي ستظهر في الصور الموعودة عليهم كما انذرهم
الشارع عليه السلام الا انهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه النشأة
عليهم تلك الصور وهم افراط جهلهم بالحقائق لا يعرفون الحقائق الا بصورها
واما النفس المحيطة بالحقائق وتلقاها في الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة
الامر بل قد يتعكس ذلك الى مرآة خيالها التي هي مشكاة مصابيح النفس فتشاهد
تلك الصور باعينها كفاطع مشاهدتها للصور المحسوسة فان النفوس القوية
لا يتعلم شأن عن شأن ولا يلهيهم موطن عن موطن وان لم تكن هذه الحال
دائمة لهم بل مختلفة بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد
في الحديث المشتمل على رؤيته عليه السلام الجنة والنار وهو في الصلاة جذاة
الحائط وربما يتغل بعض المكاشفين مشاهدة صور تلك المواطن عن صور هذا
الموطن على عكس حال المحبوبين كما سمعت من استاذي العالم العامل محي الله
والدين رحمه الله نقل عن بعض من لا فاء من الثقات انه كان في بعض النواحي رجل

من الاولياء قد دخل عليه ذات يوم واحد من اهل الدنيا وكان الولي مستغرقا
في حاله فلما نظر اليه قال لخادمه اخرج هذا الخمار ولم يكن يرى منه الا صورة الخمار
ثم بعد ان زال عن هذه الحال اخبره الخادم بما جرى فقال ما قلت الاماريت
ولم اكن واقفا على ما تقول (قوله وقوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الخ)
فان ظاهرها يدل على وقوع هذه الحال في الحال وكذا الحديث يدل على وقوع
الجزيرة في الحال والجزيرة بمعنى الصب وهو متعد فيكون فاعل قوله تجر حرا الضمير
الراجع الى الذين ونار جهنم مفعول او بمعنى الحرقه وحينئذ هو لازم وفاعله نار
جهنم (قوله ان الجنة قيعان الخ) فان الحديث يدل على ان هذا القول بعينه غراسها
(قوله الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار الالهية) منها حقيقة قوله عليه
السلام الدنيا من رعة الاخرة فانه كان البذر وهو مادة ما ينبت منه بل هو الذي
ينظم ريعينه بعد انبساطها بصورة الشجرة واغصانها واوراقها وثمارها فكذا
الاعمال والاخلاق المكتسبة في الدنيا مادة الجنة والنار وهي بعينها تظهر في ذلك
الموطن بصورة ما يظهر فيها من اللذات والمكافاة ثم لا اشكال في الشك والتحقيق
وقد فصل مضجونه في الحاشية السابقة (قوله وفي آخر بصورة مستقلة مستغنية)
لم يقل بصورة جوهرية ثلاثيهم ان الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجي فانه
مخالف لما اصطلح عليه اهل فائهم عرفوا الجوهر بانه الممكن الذي اذا وجد في الاعيان
لم يحج الى محل يقوم فيصدق عليه مع وجوده في الذهن واقتضاه اليه انه لا يحتاج
الى المحل المقوم في الوجود الخارجي وعرفوا العرض بانه الممكن القائم بالغير فالجوهر
الموجود في الذهن جوهر وعرض معا لصدق تعريفهما عليه والموجود في الخارج
جوهر لا عرض فالتشبيه في ان العرضية ثابتة للجوهر باعتبار وجودها في الذهن
مستغنية عنه في الوجود الخارجي ولما لم يكن ذلك ملاك الامر بل العمدة على ما يحصله
الذوق الصحيح وكان الغرض منه تأييد المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى
لا يتوطينهم لما فرته لما تعودوه قال فاجعل ذلك تأييدا تكسره بصولته بوطبعك
الخ (قوله زيادة كشف) وسمه به لان تفصيل ما سبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر
لا خفاء فيه (قوله ومن ثمة) اقول ان شأن العلم تكثير الواحد وذلك في العلم التفضيلي
الحاصل بما يلي الجنة السافلة من النفس ونهايته في المشاعر الظاهرة (قوله وتوحيد
الكثير) وذلك في العلم الحقيقي الاجمالي المتقوم بما يلي الجنة العالية من النفس وكما له
في المدرك الشهودي المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس
لا مزيد عليه وان كان لها مراتب متفاوتة وبلية في الشرف مرتبة الذوق وهو
قد يكون فطريا وقد يكون مكتسبا كما في طبع الشعر والالوان والبلاغة وغيرها الا ان
الذوق الفطري الذي يلي مرتبة الولاية عزير الوجود جدد اولو وجد لا يستغنى بالكافية

عن الخصاله بخلاف ذوق الشعر والالخان وما يقرب منهما (قوله ومن) وجه العنوان
 ظاهر ولا كان من حق الرمز كونه بين الكشف واللكم لم يرخص الحال في التعرض له
 بمزيد الكشف والتفصيل وهذه قلب هذه اللعبة واضلها الذي سائر اجزائها بمنزلة
 فروعهما وشعبهما والسوابق واللاحق كافية في تحقيقه لمن له قلب اولي السمع وهو
 شهيد (قوله تنبيه) وجهه به لانه مذكور بالقوة (قوله عددتها النفس بحالها من
 الاستعداد) اشارة الى ان ما بين لفظي العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقائي
 المنبسط على الاشتراك فيما بين مفيهما ومن تتبع اللغة العربية المعربة عن كنهها للكل
 وجد فيها لطائف مفصلة عن اصول الحقائق كما تعرض لتفصيل بعضها بعض
 المتأخرين من اهل الذوق الكامل جزاء الله عن طلبه الحقائق حق الجزاء (قوله
 تكملته في تحقيق النفس الانساني) ووجه التطبيق بينه وبين النفس الروحاني ووجه
 العنوان به ظاهر لان الغرض الاصل من الرسالة تحقيق المبدأ والمعاد وقد حصل
 ذلك بمسابق من الفصول لكن الاشارة الى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام تكمل
 هذا المقصود فانه اخص خواص النفس التي هي مرجع الكل (قوله فكانها مندى
 لاصل الحقائق الخ) يعني كان الكلمات ضد تلك الحقائق فكان الحقائق
 باعتبار صورها العلمية اصوات عينية وتلك الكلمات صداها وتلك الحقائق
 اصوات اصلية بالاتفاق والاتفاق عكسها اللامع على مرآة الهواشدة صقالة
 النفس واستدعاء الصقالة ظهور ما في الصقيل من الصور الى ما يناسبها ويحاذيها
 والمناسبة بين النفس والهواشدة انما هي الروح الحيواني الذي هو متعلق النفس ابتداء
 فان الروح الحيواني جوهر هوائي وهذه المناسبة اقتضت انعكاس تلك الصور
 اليه والله اعلم (قوله فان ترك الاول ضلال) من حيث اضاعة تلك النفائس ووضعها
 عند من لا يعرف حقها ولا يمكن من القيام بمواجب حفظها والعمل بمقتضاها
 حالا وقولا وفعلا (قوله واضلال) من حيث ان الملقى اليه اذا لم يفهم حقائقها نشوئ
 عليه ما تقرره من المجملات الحققة المنطقية على التفاصيل المكلف بها العامة التي
 اخذها عن السنة حلة الشريعة الحققة فظل هاتما في مهاوي الحيرة وضل ضلالا
 بعيدا ولهذا يرى اكثر متشددي زماننا بالمعارف قد ضلوا بمصاحبة انهم وبجملة
 اجلتهم كانوا لم يستفيدوا منهم الا خباثات الاعتقاد ورذائل الاخلاق وفرط
 الانحباب بهم وبما سمع به من روافد الدهر من النظام امور معاشهم ولا يكادون
 يفقهون قول ولا يستطيعون عنها حولا ترى اعاليهم الذين حفظوا من كتب
 الصوفية كلمات حالهم علم بمواردها ومشارعها وينقلونها لا على وجهها
 بل يحرفون الكلم عن مواضعه ويخبروا بالاشياع ولا يشعرون بانهم اجزاء من
 محسبون انهم يحسنون صنعا اولئك كالانعام بل هم اضل اعادنا الله وسائر المسلمين

من الضلال والزال ووقفنا لما يغنيان من العقد والقول والعمل وله الحمد يوافي عتبة
 نعمه ويكافي من يفضله **و** كرمه والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله واجبا به
 وتابعيه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على الظالمين حرر عبد بنو الرهال الثلاث
 بقين من شهر صفر سنة ست وستين ومائة والف (شرح الرسالة الوضعية) المتختم من
 بعض شروحه المتضمن على ما هو الاهم في تصحيح الفاظها وتوضيح معانيها (هذه فائدة)
 المشار اليه بهذه العبارات الذهبية التي اراد كاتبها ما يبين اجزاءها ان كانت منزلة الشيء
 الشخص المشاهد المحسوس فاستعملت كلمة هذه الموضوعات لكي يشار اليه
 مشاهد محسوس فيها والفائدة في اللغة ما حصلته من علم او مال مشتق من القيد
 بمعنى استحداث المال او الخبر وقيل اسم فاعل من فادته اذا صبت فواده وفي العرف
 هي المصلحة المترتبة على فعل من حيث هي ثمرة ونتيجته وتلك المصلحة من حيث
 انها مترتبة على طرف الفعل تسمى غاية له ومن حيث انها مطلوبة للفاعل بالفعل
 تسمى غرضا ومن حيث انها باعثة للفاعل على الاقدام على الفعل وصدد الفعل
 لاظهارها تسمى حلة غائية والفائدة والغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار
 كان الغرض والعلل الغائية ايضا كذلك لان الحائذين متلازمان ودليل اعتبار
 كل حبيبة فيما اعتبرت فيه اضافتهم الغرض الى الفاعل دون الفعل والعلل الغائية
 بالعكس فالاولان اهم من الاخيرين مطلقا اذ ربما يترتب على فعل غائية لا تكون
 مقصودة لفاعلها واما حلة الغائية على ما يشير اليه بهذه حقيقة عقلية لغة وعرفا
 اذ العبارات في نفسها فايد فاعلم باعتماد اللغة فقط واما باعتبار العرف فلا تسمى
 مترتبة على تصحيح حرفها واخر اجزاءها من محالها ويجوز ان يكون محالها في الاسناد
 باعتبار ان تلك العبارات قد خلت في جهول الفائدة يشتمل اشغال الكل على اجزائه
 على مقدمة وتقسيم ونهاية وجه الضبط ان ما يدكر فيها اما ان يكون مقصودا او لا
 الاول التقسيم والثاني اما ان يتعلق به تعالى السابق باللاحق وهو المقدمة او بالعكس
 وهو الخاتمة (المقدمة) اللفظ قد يوضع لشخص بعينه كما اذا تصور ذات زيد ووضع
 لفظ زيد بازائه فيقال هذا وضع خاص لموضوع له خاص وقوله بعينه في مقابلته
 قوله بامر عام اي قد يوضع اللفظ الشخص باعتبار تعقله وتخصسه وقد يوضع له
 باعتبار تعقله بامر عام ذاتي كما في الحروف او عرضي كما في المضمرات والجماعات والاسرار
 وذلك بان يعقل امر مشترك بين الشخصات ثم يقال عبر عن التعيين الذي هو الوضع
 بالقول اذ به يظهر ذلك التعيين غالبا هذا اللفظ موضوع الكل واحد من هذه
 الشخصات بخصوصه بحيث لا يضاف ولا يفهم به الا واحد بخصوصه وانما قيد
 بالحبيبة دفعنا لتوهم ان ما وضع له اللفظ مفهوم كل واحد من افراد ذلك الاسم
 المشترك حتى يستعمل فيه ويفهم هو منه وهو باطل قطعا ونهيه عن بيان الموضوع

هذا الشخص من افراد هذا الاخر كذلك دون حال من قوله بخصوصه
 اي لا يفاد به الا واحد متجاوز القدر المشترك فانه غير مفاد ومفهوم منه على انه
 المستعمل فيه بحسب الوضع على ما توهم بعض الظاهرين في الضمائر وانما لها
 بشرط استعمالها في الشخصات التي هي افراد المعنى الموضوع له حتى لا يمتنع
 عدم استعمال اللفظ في معناه الموضوع له وكونه مجازا اذا اعمى بالحققة فتعقل ذلك
 المشترك آله للوضع لانه الموضوع له بتقدير اللام قيل ان عطفه على الخبر الذي هو آله
 ان قرئ فتعقل مصدر او ان قرئ على صيغة المضارع المجهول من الثلاثي المجرى فانه
 منصوب على الطولية ولا انه عطف عليه ايضا بتقدير اللام فالوضع كلي والموضوع له
 مشخص (اقسام اللفظ) من حيث تشخص المعنى وعدمه وخصوص الوضع وعمومه
 على ما يقتضيه التقسيم العقلي اربعة لانه اما مشخص او لا وعلى كل تقدير فالوضع
 اما خاص او لا فالاول ما يكون موضوعا باعتبار تعقله بخصوصه ويسمى هذا الوضع
 وضعا خاصا لموضوع له خاص كما اذا تصورت ذات زيد ووضعت بازائه لفظ زيد
 والثاني ما وضع لشخص باعتبار تعقله لا بخصوصه بل بامر عام ويسمى ذلك الوضع
 وضعا عاما لموضوع له خاص كاسماء الاشارات وهذا القسم هو الذي يعتنى بشأنه
 ويجب ان يكون معناه متعدد امثل المشترك والثالث ما وضع لامر كلي باعتبار تعقله
 كذلك لا بخصوصه وشخصه سواء كان بملحظة ذلك الكلي بخصوصه او بامر يشمل
 ويسمى وضعا عاما لموضوع له عام كما اذا تصور معنى الحيوان الناطق ووضع لفظ
 الانسان بازائه والرابع ما وضع لكلي باعتباره بخصوص بعض افراد وهذا القسم
 مما لا وجود له بل يستحيل لان الخصوصيات لا يعقل كونها مرساة لملحظة كلياتها
 بخلاف العكس واكتفى المصنف بالتقسيمين الاولين لعدم تحقق الرابع وظهور الثالث
 وعدم تعلق غرض به فيما هو المقصود الاصلى والقسم الاول وان كان كذلك
 لانه لما اشارك الثاني الذي له خفاء وتعلق تام بالمقصود في تشخص المعنى تعرض له
 ما زيد توضيح صاحبه (قوله فالوضع كلي) وانما وصف الوضع بالكلية والعموم مع ان
 الوضع المتعلق بوضع معين لا يكون الامعنى باعتبار ان ما هو وسيلة اليه في تعقل
 الموضوع له بامر عام مشترك بين افراد مفهوم وصف الشيء بامه ومن صفات سببه
 وآله وذلك اي اللفظ الموضوع للشخص باعتبار امر عام مثل اسم الاشارة فان هذا
 مثلا موضوع للتأنيث بتأويل اللفظة والكلمة ووجه التذكير في سماء ظاهرا
 وفي بعض النسخ موضوعه بالاضافة الى الضمير وحينئذ يكون معنى الموضوع له على
 الحذف والايصال ويكون سماء عطفا تفسيريا له وسماء المشار اليه الشخص
 سماء مبتدأ والمشار اليه الشخص خبره وقيل صفة والخبر قوله بحيث لا يقبل
 الشركة فلا يقال هذا ويراد به مفهوم كلي بل لا يقصد بهذا الا واحد مشخص

وكذا الحال في انا وانت (تنبيه) لفظ التنبيه يستعمل في مقامين احدهما
 ان يكون الحكم المذكور بعده بديها والثاني ان يكون معلوما من الكلام السابق
 وهما الحكم المذكور بديهي اولى اذ تصور طرفيه بالاستناد يكتفي في الجزم بالنسبة
 وليس ما ذكره استدلالا بل تنبيه يذكرك في صورة الاستدلال والبدهييات قد ينه
 عليها ازالة لما قد يكون في بعض الاذهان القاصرة من الخفاء ما هو من هذا القبيل
 اي ما صدق عليه اللفظ الموضوع لمشخصات باعتبار ان دراجتها تحت امر عام لا يفيد
 الشخص الا بقرينة معينة لان وجه افادته الواحد من تلك الشخصات بعينه ليس
 الا وضعه له وهو لا يختص به لاستواء نسبة الوضع الى المسمايات اي مع اشتراك الكل
 في ذلك لا بد في افادة التعيين من امر ينضم اليه به يحصل ذلك التعيين وهو المعنى
 بالقرينة فان قيل ما هو من هذا القبيل والالفاظ المشتركة كسيان في عدم افادة
 المعنى الموضوع له بدون القرينة وتعدد المعنى الموضوع له في الفرق بينهم ما قلنا الفرق
 لزوم التعيين في المعنى وعدمه ووحدة الوضع وتعددته فان قلت اللفظ بحسب
 استعماله في معناه الحقيقي لا يحتاج الى قرينة دون المعنى المجازي على ما هو المقرر
 فكيف حكمت بالاحتياج قلنا المراد بما ذكره هو ان اللفظ الموضوع لمعنى يكتفي
 في صحة الاستعمال في معناه كونه موضوعا لذلك المعنى ولا يحتاج الى القرينة بمجرد
 الاستعمال بخلاف المجازي فانه يحتاج الى قرينة بمجرد ذلك ليصرف عن ارادة
 المعنى الحقيقي الذي وضع اللفظ للاستعمال فيه واحتياج القرينة فيما نحن فيه
 وفي المشترك لدفع من اوجه المعاني الحقيقية وفهم المراد للاستعمال فيه (التقسيم)
 معنى التقسيم ضم قيدين او اكثر الى مطلق ليصير ذلك المطلق بانضمام كل قيد قسما
 مباينين او غير مباينين باعتبارهما في القيود ولا تافيه (اللفظ الموضوع لمعنى) مدلوله
 الموضوع له اما كلي او مشخص والاول اي الاول من قسم اللفظ وهو ما مدلوله كلي
 اما ذات اي مدلوله ذات وهو اسم الجنس او مدلوله حدث وهو المصدر المراد بالذات
 ما لا يكون حدثا ولا مركبا منه ومن غيره والمراد بالحدث هو المعنى المتغير في جميع
 تصاريف المشتقات وانما اخرجته عن اسم الجنس ليعتني عليه ببيان معنى المشتق
 ومعنى الفعل فكانه قال المدلول الكلي اما حدث وحده او غيره وحده واما مركب
 منهما وذلك اما بان يؤخذ غير الحدث من حيث انه يقيد به على وجه من الوجوه
 المتغيرة في معاني الاسماء المشتقة واما بان يؤخذ الحدث من حيث انه مفسوب
 الى غيره نسبة تامة خبرية او انشائية كما في الافعال والمقصود بذلك نوع الضبط
 لا الحصر العقلي ولما كان اعتبار المركب منهما من غير اعتبار النسبة لا يفيد اختصاص
 ذلك المركب بما اعتبر فيه مع الطرفين نسبة فغير عنه بقوله او نسبة بينهما لانها
 السبب في وضع اللفظ بازاء ذلك المركب وذلك اشارة الى النسبة بتأويل المذكور

اما ان يعتبر من طرف الذات وهو المشتق بان تعتبر الذات اولاً وتعمل نسبة وتفيد بالحدث وما اعتبر منه الذات المنسوبة الى الحدث على ما هو معنى المشتق واما ان يعتبر قيام ذلك الحدث به من جهة الحدوث وهو اسم الفاعل او الثبوت وهو الصفة المشبهة او وقوع الحدث عليه وهو اسم المفعول او كونه آلة لحدوثه وهو اسم الآلة او مكاناً وقع فيه وهو ظرف المكان او زماناً له وهو ظرف الزمان او يعتبر قيام الحدث به على وصف الزيادة على غيره وهو اسم التفضيل او من طرف الحدث بان يعتبر الحدث اولاً ثم يلاحظ اتسابه الى الذات وهو الفعل في جعل الفعل من اقسام ما مدلوله كائناً ما كان فان كون بعض معناه وهو الحدث كياناً ظاهراً واما مجموع معناه الذي هو الحدث والنسبة المخصوصة التي لوحظت من حيث انها حالة بين ذلك الحدث وفاعله المخصوص آلة لتعرف حالهما من بوطا احدهما بالآخر في كونه وصحة جملة على شئ نظرياً هو باعتبار تمام معناه كالحرف الثاني اي اللفظ كالحرف الثاني اي اللفظ الموضوع لمعنى متخص فالوضع اي وضع اللفظ لذلك الشخص اما متخص ايضاً بان يكون الموضوع له متخصاً واحداً لوحظ بخصوصه اي بما يعينه او كائناً ما كان بان يكون الموضوع له كلاً من الشخصات لوحظت اجلاً بالامر كائناً ما كان صدقاً والاو اي اللفظ الموضوع للشخص وضعاً خاصاً العلم اي العلم الشخصي المتبادر من لفظ العلم واما العلم الجنسي فخارج عن مورد القسمة اذ معناه كائناً ما كان الثاني اي اللفظ الموضوع للشخص وضعاً عاماً ما اقسام اربعة الحرف والضمير واسم الإشارة والموصول ووجه الحصر في هذه الاقسام ان مدلوله اما ان يكون معنى في غيره اي حاصلاً في متعلقه ويتعين بانضمام ذلك الغير اليه يعني انه لا يتحصل في الذهن ولا في الخارج بنفسه بل يتحقق بانضمام متعلقه اليه ويتعلق بتعلقه وهو الحرف كن والى مثلاً فان معنى من ليس مطلق الا ابتداءً بل معناه ابتداءً خاص متعلق بشئ معين فلا يفهم معناه الا اذا تعقل ذلك الشئ المعين لكنه ليس موضوعاً للابتداء الخاص الاوضاعاً ما فلا يلزم كونه مشتركاً مع كون معانيه متعددة لكون وضعه لتلك المعاني وضعاً واحداً ولا يكون كذلك بان يكون معنى حاصلاً في نفسه متحصلاً بدون انضمام امر اليه واذا قد عرفت ان الالفاظ الموضوعات لشخصات وضعاً عاماً يحتاج حين استعمالها الى قرينة لا فائدة التعيين فالقرينة ان كانت في الخطاب اراد به المعنى المصدرى يعني الخطابية فيتناول ضمير المتكلم والغائب فالضمير كائناً ما كان وهو فان ما يفيد ارادة المعين منها انما هو الخطاب الذي هو توجيه الكلام الى حاضر والمشارك اسم الإشارة والموصول والضمير الحرف في كونهما موضوعاً باوضاع عامة مخصوصة اشار الى الفرق بان تلك الاسماء معانيها مفهومات مستقلة بالمفهومومية لكن لا يتعين شئ من ادم من هذه الالفاظ الا بقرينة معينة على قياس الاسماء المشتركة

لفظاً واما الحرف فان مفهومه لا يستقل بالمفهومومية بل هو آلة للملاحظة غيره فلا يتعقل بنفسه ثم اشار الى ان الموصول وان كان موضوعاً عاماً للشخصات مخصوصة لكن الخطاب رجحاً لم يفهم من الموصول عرفاً فالحصر في شخص معين كقولك لمن سمع انه جاء واحد من بغداد الذي جاء من بغداد رجل عالم فيهذا الاعتبار عدة كليات جعله من اقسام الشخص واما الضمير واسم الإشارة اذا كانا باقيين على حالهما فانه يفهم الخطاب منه ما يمنع تصويره من الشر كونه وان كانت في غيره فاما حسية بان يشار الى المراد بذلك اللفظ بعض من الاعضاء المخصوصة وهو اسم الإشارة او عقلية بان يشار الى المراد باللفظ نسبة مضمون جملة اليه معهودين المتكلم والخطاب اتسابه اليه ولقائل ان يقول كون الحرف وضمير المتكلم والخطاب موضوعات للشخص ظاهراً واما كون ضمير الغائب فقد يعود الى الكلي ولفظ هذا قد يشار به الى الجنس وكذا الذي قد يراد به كائناً ما كان علم الخطاب والمتكلم بانساب مضمون جملة اليه كما اذا قيل الذي جعل مورد القسمة ههنا هو اللفظ الموضوع فلا يجوز عد الموصولات واسم الإشارة والضمير مطلقاً من اقسام اللفظ الموضوع للشخص وقد اجيب عن الإشارة الى الجنس باسماء الإشارة بان ثباتها على جعله بمنزلة المحسوس المتشاهد ولم يتعرض لمثل ذلك في ضمير الغائب والموصول ولا يبعد ان يرتكب في الموصول واما ضمير الغائب فقد قال بعض المحققين ان الظاهر ان لفظ هو موضوع للجزئيات المندرجة تحت مفهوم الغائب والمفرد المذكور وآه كانت جزئيات حقيقية او اضافية وهو الموصول قبل اللفظ الموضوع للشخص بالوضع العام لا يخصر في الاقسام المذكورة اذ اسماء حروف التهجى منه وكذا اسماء الكتب اقول اسماء الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ والعبارات المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد الالفاظ وذلك التعدد تدقيق فلسفي لا يعتبره ارباب العربية الا ترى انهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعاً شخصياً لا نوعياً لجعل الموضوع احراً معيناً لا متعدداً واسم الكتاب موضوع لا من واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكتفى بكون موضوعاً بالوضع العام واما اسماء حروف التهجى فوضوحات لمفومات كليات صادقات على متعدد يرشدك اليه قول الصرفيين كل واو متحركة مقبوض ما قبلها انقلب الفاء وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعداً ولم يضم ما قبلها تقلب ياء وقولهم كل همزة ما كنهت بعد همزة متحركة تقلب ياء ايحاش حركة التعدد الى غير ذلك فان قلت اذالم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد الالفاظ ولم يعتبر ذلك التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه اسماء حروف التهجى متعدد اذ يقال انها موضوعات لمفومات كلية صادقة على متعدد قلت كانهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها في الكلمات مثلاً يجهلون واوا القول غير واوا الرضوان فاذكر ان

التعدد المستفاد من ادخال الكل في هذه الاصماء هو التعدد الحاصل بتعدد اللفاظ
فما لا يلتفت اليه (الخاصة) تشمل على تنبيهات اي على كل منها ان اريد بها اللفاظ
والا يلزم احتمال الشيء على نفسه وان اريد بها المعاني تكون من قبيل احتمال
الظرف على المظروف باعتبار ان اللفاظ قوالب المعاني (الاول) اي التنبيه الاول
الثلاثة اي الضمير واسم الاشارة والموصول مشتركة في ان مدلولاتها ليست معاني
في غير ما يعني معاني هذه الثلاثة مشتركة في ان كلامها بتمامه معنى في نفسه
ملحوظ قصدا مستقلا بالمفهومية وصالح للحكم عليه وبه وان كانت تلك المدلولات
تحصل بالغير اي ليس كل من تلك المدلولات متحصلا في العقل بحسب فهمه فموضع
بازائه الا بانضمام قرينة اليه من الخطاب والاشارة حسا وعقلا فهي اصماء اي
اذا كانت معانيها بتمامها مستقلة بالمفهومية فهي اصماء لان الاسم ما يكون تمام
معناه كذلك (التنبيه الثاني) الاشارة العقلية لا تفيد الشخص هذه الاشارة الى الفرق
بين الموصول والمضمر واسم الاشارة بان الموصول مع القرينة التي هي الصلة لا يفيد
الجزئية وعلى ذلك بقوله لان تقييد الكل بالكل لا يفيد الجزئية اما كون القيد كليا
فظاهر نظرا الى ان مجرد الصلة لا يدل الاعلى اتساع مضمون جملة على ذات من غير
تعيين واما كلية القيد مع ان معنى الموصول مشخص على ما قرره فنحن حيث ان المفهوم
للعام بالوضع من الموصول وحده حين الاطلاق ليس الا الامر الذي هو آلة للملاحظة
المتخصصات ولا شك انه كلي مقيد بمضمون الصلة الذي هو كلي ايضا فلا يفهم السامع
منه مجرد ذلك متحصلا ما نفع من الشركة وان صح فهم الشخص بانضمام امر خارج
كما اذا تقرر اتساع مضمون الصلة به على السامع بخلاف قرينة الخطاب والحس
فان كلامها يفيد الشخص فيفهم السامع منها ما يمنع فيه الشركة فلذلك كانا
اي المضمر واسم الاشارة جزئيين وهذا اي الموصول كليا وفيه بحث اذا موصول
موضوع للمخصص على ما حقق وعدم فهم السامع المعين لا يوجب الكلية اللهم
الا ان يقال المراد ان الموصول عد كليا نظرا الى فهم السامع من مجرد قرينة الصلة
والاشارة العقلية مع قطع النظر عن الاختصاص الخارجى لان الموصول كلي حقيقة
فلا يستقيم كلامه اذ القرينة المفيدة للشخص المحتاج اليها في الاستعمال ان اعتبرت
فلا فرق وان لم تعتبر فلا فرق ايضا لعدم افادة الجزئية في الكل لكن لما كان الاعتبار
ظاهرا من القرينة هو مضمون الصلة حكما وبان قرينة الموصول هي الصلة
والاشارة العقلية المفهومة منها والمصنف بنى هذه التفرقة على ذلك (التنبيه الثالث)
علت من هذا اي مما سبق من مباحث التقسيم الفرق بين العلم والمضمر حيث صرح
بخصوص المعنى والوضع في العلم وتعدد المعنى وعموم الوضع في المضمر وعلت ايضا فساد
تقسيم الجزئي اليها دون الاشارة كما فعله بعضهم فلما اى شاء على ظن ان ذلك اي اسم

الاشارة موضوع لا مر عام الا انه يتعين بقرينة الاشارة الحسية في استعماله في معنى
دون اصل الوضع ومدلول الضمير يتعين بالوضع الذي هو نشاط الجزئية ووجه الفساد
ما مر من ان التعيين فيه ايضا وضعي كالعلم والمضمر (وقوله دون الاشارة) حال من ضمير
اليها اي متجاوزين اياه حيث لم يشمله التقسيم وقوله فلما مفعول له للتقسيم (التنبيه
الرابع) تبين لك من هذا اي من معنى التقسيم المذكور ان معنى قول النحاة الخرق
يدل على معنى في غيره انه لا يستقل بالمفهومية بان لا يكون ملحوظا قصدا
وبالذات بل يكون ملحوظا تبعا وعلى انه وسيلة الى ملاحظة غيره وهذا لا يتضح
غاية الاقضاءح الا بتمهيد مقدمة فنقول ان المعاني قد تكون ملحوظة قصدا وبالذات
وقد تكون ملحوظة تبعا غير مقصود تبعا بل على انها آلة للملاحظة غيرها ومرة آة
لمشاهدة ما سواها وهي بالا اعتبار الاول مستقلة بالمفهومية والتأمل وصالحة
لان يحكم عليها اوبها وبالا اعتبار الثاني غير مستقلة وغير صالحة للحكم عليها اوبها
واستوضح ذلك من قولك قام زيد ونسبة القيام اليه فافت في الحالتين مدر للقسمة
القيام اليه لكنها في الحالة الاول مدركة من حيث انما حاله بين زيد والقيام وآلة
لتعرف حالهما فكانت امر آة لمشاهدتهما ولذلك لا يمكن لك ان تحكم عليها اوبها
واما في الحالة الثانية فهي ملحوظة بالذات ومدركة بالقصد يمكنك اجراء الاحكام
عليها بانها من باب النسب والاضافات فهي على الاول غير مستقلة بالمفهومية
وعلى الثاني مستقلة وهذا كما ان المبصر قد يكون مبصرا بالذات مقصودا بالابصار
وقد يكون مبصرا تبعا على انه آلة لابصار غيره كما مر آة فانك اذا نظرت اليها واشاهدت
ما ارتسم فيها من الصورة فان قصدت الى مشاهدة الصورة فآة في تلك الحالة
مبصرة ايضا لكنها غير مبصرة قصدا بل تبعا ولا يمكن لك ان تحكم عليها اوبها
كما يمكن على الصورة وان قصدت الى مشاهدة المرآة نفسها تكون صالحة لان تحكم
عليها اوبها وتكون الصورة حينئذ مبصرة تبعا غير محكوم عليها اوبها فقسمة البصرة
الى مدر كاتها كنسبة البصر الى محسوساته واذا تم هذا فنقول معنى الابتداء آة
تعلق بغيره كالسير مثلا فذلك المعنى اذا لاحظته العقل قصدا وبالذات كان معنى
مستقلا بالمفهومية صالحا لان يحكم عليه كما تقول الابتداء معنى اضافي وبه
كما تقول ما يبحث عنه معنى الابتداء ويلزم منه ادراك متعلقه تبعا وبالعرض اجمالا
وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء وآة في عدم ملاحظته على هذا الوجه ان تقيده
بتعلق بخصوص فنقول ابتداء سيري البصرة ولا يخرج ذلك عن الاستقلال
واذا لاحظ العقل انه حالة بين السير والبصرة وجعله لمعرفة حالهما ومرة آة
لمشاهدة حالهما على هيئة الاقضاءح والارتباط كان معنى غير مستقلا بالمفهومية
غير صالح لان يحكم عليه اوبه وهو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من وهذا معنى ما ذكره

ابن الحاجب في الايضاح حيث قال الضمير في ما دل على معنى في نفسه يرجع الى
 المعنى اى ما دل على معنى باعتباره في نفسه وبالنظر اليه لا باعتبار امر خارج عنه
 ولذلك قيل الحرف ما دل على معنى في غيره اى حاصل في غيره اى باعتبار متعلقه
 لا باعتبار ما دل على نفسه فقد انضح ان ذكر متعلق الحرف انما وجب ليحصل معناه
 في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بالادراك متعلقه وهو آلة للملاحظة لان الواضع اشترط
 في دلالة على معناه الافرادى ذكر متعلقه ولو لم يشترط ذلك لامكن فهم معناه
 والحكم عليه به في نفسه فانه لا يرجع الى طائل وايضا حيث لا دليل على هذا الاشتراط
 في الحروف سوى التزام ذكر المتعلق في الاستعمال وهو مشترك بين ما بين الاسماء
 اللازمة للاضافة فالفرق الذى ذكره بان ذكر المتعلق في الحروف لاجل الدلالة
 في تلك الاسماء لتفصيل الغاية التى هى التوصل للحكم واما بيان عموم الوضع
 في كلمة من فهو ان الواضع تعقل معنى الابتداء مطلقا وهو امر مشترك بين الابتدات
 المشخصة التى كل منها ملحوظ تبعاً ووضع لفظه من له اى لكل منها نفس على هذا
 سائر الحروف بخلاف الاسم والفعل فان معنى الاسم بتمامه مستقل بالمفهوم ومبينة
 والفعل وان كان تمام معناه غير مستقل بالمفهوم ومبينة وغير صالح للحكم عليه به الا ان
 جزأ معناه اعنى الحدث مستقل بالمفهوم ومبينة والحاصل ان قام مثلاً يدل على حدث
 وهو القيام وعلى نسبة مخصوصة بينه وبين فاعله اعنى النسبة الحكمية الخبرية
 الجزئية فانها ملحوظة من حيث انها حالة بين الحدث وفاعله وآلة لتعرف حالهما
 الا ان احدهما متعين بدلالة اللفظ والاخر وان كان متعينا في نفسه بوجه ملحوظ
 بذلك الوجه والالما امكن ايقاع تلك النسبة لكن اللفظ لا يدل عليه فلا يحصل هذا
 الجزء الا بملاحظة الفاعل فلا بد من ذكره كما هو حال متعلق الحرف فالفعل
 باعتبار مجموع معناه غير مستقل بالمفهوم ومبينة فلا يصلح ان يحكم عليه بشئ نعم جزؤه
 اعنى الحدث وحده ما اخوذ في مفهوم الفعل على انه مستند الى شئ آخر فصار الفعل
 باعتبار جزء معناه محكوما به ويمتاز عن الحرف ولم يبلغ الى مرتبة الاسم فان قلت
 لم يجعل النسبة التامة مضمومة الى المنسوب وجعل المجموع مدلول لفظ الفعل
 ولم انضم الى المنسوب اليه كذلك مع انه حالة بينهما ولا اختصاص لهما باحدهما قلت
 لعل السبب في ذلك ان النسبة قائمة بالمنسوب متعلقة بالمنسوب اليه كالبوة القائمة
 بالاب المتعلقة بالابن فان قلت كما ان مجموع الفعل والفاعل في مثل قام زيد يستفاد
 منه نسبة غير مستقلة وطرفان كذلك الصفة ملحوظة فلم قلتم جاز كون الصفة
 محكوما عليها ومحكوما بها اجيب بان النسبة في الفعل نسبة تامة منفردة بنفسها
 غير مربوطة بغيرها اصلا والمقصود من التركيب افاضة تلك النسبة بخلاف الصفة
 فان النسبة المعبرة فيها نسبة تقييدية غير تامة لا تقتضى انفراد المعنى المعبر

عن غيره وعدم ارتباطها بغيرها ولا تكون هى ايضا مقصودة اصلية بالا فادة من
 العبارة فلم هذا جاز ان يلاحظ جانب الذات تارة فتجعل محكوما عليها وتارة جانب
 الوصف فتجعل محكوما بها واما النسبة المعبرة فيها فلا تصلح للحكم عليها ولا بها فان
 قلت ما ذكرته من ان مجموع الفعل وفاعله لا يصلح لان يكون محكوما به بشئ ما ذكره
 النحاة من ان المسند في قولنا زيد قام ابوه والجملة الفعلية اجيب بان المقصود ههنا
 حكمان احدهما الحكم بان ابازيد قائم والثاني بان زيد قائم الاب ولا شك ان هذين
 الحكمين ليسا بغير مومنين صريحين من هذا الكلام بل المقصود الاصلى احدهما والاخر
 يفهم التامان فان كان المقصود هو الاول فزيد في هذا الكلام باعتبار مفهومه الصريح
 غير محكوم عليه ولا به بل هو لتعيين المحكوم عليه وان كان المقصود هو الثاني فالمسند
 هو القيام المقيد بالاب الا ترى انك لو قلت قام ابوزيد واوقعت النسبة بينهما لم يرتبط
 بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ايضا كذلك لم يرتبط بزيد ولم يقع خبر عنه ومن ثمة
 نسمع النحاة يقولون قام ابوه بجملة وليس بكلام لتجرده عن ايقاع النسبة بين طرفيها
 بقرينة ذكر زيد مقدما واد الضمير الدال على الارتباط الذى يستحيل وجوده مع
 الايقاع (التنبيه الخامس) قد عرفت مما سبق من الفرق بين الفعل والمستحق ان ضاربا
 لا يرد على حدث الفعل الضروبون حدث والفعل بانه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد
 الازمنة الثلاثة واورد عليه ان ضاربا يصدق عليه هذا الحد وليس بفعل فالحد ليس
 بمانع وفيما سبق من الفرق بين الفعل والمستحق علم انه لا يرد فانه اى الفعل ما دل على
 حدث ونسبة الى موضوع وزمانها على ان الحدث اول ما اعتبر في مفهومه وضارب
 ليس كذلك لانه يدل على ذات ونسبة الحدث اليها فالمحفوظ اولا في الفعل الحدث
 وفي المشتق الذات ويحتمل ان يعود الضمير في قوله فانه الى ضارب وتكون كلمة ما نافية
 (التنبيه السادس) ويعلم منه اى مما سبق من التقسيم الفرق بين اسم الجنس وعلم
 الجنس اعلم ان في اسم الجنس مذهبين احدهما وهو الاكثر استعمالا انه موضوع
 للمساهية مع وحدة لا بعينها وتسمى فردا منتشرا كما ذهب اليه ابن الحاجب
 والمنتشري والاخر انه موضوع للتماهية من حيث هى كإذهب اليه المصنف
 في التقسيم ولا يخفى ان علم الجنس غير مذكور في التقسيم فلا بد من تأويل لهذا الكلام
 وهو ان الفرق الذى ذكره مبنى على قول من يجعل اسم الجنس موضوعا للمساهية من
 حيث هى كإان علم الجنس كذلك الا ان بينهما فرقا فان علم الجنس كإسمية وضع
 بجوهره للجنس المعين فيدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للخطاطب متعينة
 عنده معهوده كإان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها بحسب الوضع على ان تلك
 الانخاص معهودة متعينة لديه واسم الجنس كإسد لا يدل على ذلك التعين
 بجوهره اصلا بل وضع لغير معين من تلك الحقيقة ثم جاء التعين وهو معنى فيه من

خارج بالالة من نحو الام للتعريف فالتعريف جزء من مفهوم علم الجنس وخارج عن
مفهوم اسم الجنس فلما دل التقسيم على ان اسم الجنس موضوع للمعنى الكلى الذى
هو نفس الحقيقة من غير اعتبار التعيين وان علم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار
التعيين فيه اسند معرفة الفرق الى هذا التقسيم الدال على معنى الفرق تأمل (التنبيه
السابع) الموصول عكس الحرف هذا الشارة الى فرق آخر بين الموصول والحرف يفهم
الاتزام من الفرق المذكور صريحاً وهو استقلال المعنى وعدمه فان الحرف يدل على
معنى في غيره وتعلقه بما الى ذلك الغير الذى هو اى الحرف معنى فيه والموصول
عكس ذلك اذ معناه امر بهم عند السماع بتعين عندهما ومعنى اى مفهوم الصلة
الذى هو معنى فيه اى فى الموصول وانما قيدنا الابهام بـ **بـ** كونه عند السامع
لاتقاء الابهام فى المعنى المراد بالموصول بحسب الوضع عند المتكلم (التنبيه الثامن)
الفعل والحرف يشتركان فى انهما لا يدلان على معنى باعتبار كونه تاباً للغير هذا الشارة
الى علة امتناع الحكم على الفعل والحرف مستعملين فى معناهما وهى ان صحة الحكم
على الشئ موقوف على ثبوته فى نفسه اى استقلاله بالمفهومومية ليكن اثبات غيره له
وكل واحد من مدلوليه ما غير مستعمل بالمفهومومية بل امر ثابت للغيره معنى من مثلاً
كما ذكره هو الا بـ **بـ** الذى يكون آلة للملاحظة الغير كالسير والبصرة
ومعنى ضرب هو ذلك الحدث المنسوب الى فاعل ما بحيث تكون النسبة مرآة
للملاحظة طرفها وآلة لتعرفها ما وهى من هذه الجهة اى كون كل من مفهومى الفعل
والحرف امر غير ثابت فى نفسه بل لغيره لا يثبت له الغير اى لا يثبت الغير اكل منهما
بل لا يثبتان لشي منهما اصلاً اذا كانا مستعملين فى معناهما وانما قيدنا
بالاستعمال لئلا ينقض قولهم ضرب فعل ما عمن ومن حرف جر فان اللفاظ كلها
من حيث انفسها اى مطلقاً عايناً النظر عن ارادة معانيها الموضوعية هى لها تدابرة
الاقدام فى صحة الحكم على امرها ومنهم من قال ضرب ومن مثلاً فى تلك الصورة اسم
باعتبار دعوى وضع الالفاظ الموضوعية لعمان لانفسها ايضا فى ضمن ذلك الوضع
وحيث لا دليل لهم على تلك الدعوى الا ذكر اللفظ واردة نفسه التزم عليهم دعوى
وضع المهملات فى مثل قولهم جنى مهمل او ثلاثة احرف ولا يقدم عليها اقل فضلاً
عن فاضل ولقائل ان يقول حينئذ لا يكون آمنواى قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا
اسمالاتى وضعه ولا فعلاً لان المراد به لفظه فلا يصدق قول النحاة ولا يتأتى للكلام
الافى اعمى او فعل واهم والجواب ان المراد من قولهم ولا يتأتى الخ انه لا يتأتى
الافى اعمى حقيقة او ما يقوم مقامهما آمنوا من حيث ارادة نفس لفظه به كسم
مستعمل بالمفهومومية ولا بد من اعتبار هذا التأويل على هذا التقدير لئلا يشكل هذا
المصير وتعرف المبتدأ والكلام اللهم الا ان يقال ذلك المصير وتلك التعريفات

مبنية على اعتبار ما هو شائع فى الاستعمالات لا على اعتبار التوارد واذا كان معنى
الفعل والحرف كذلك فامتنع الخبر عنهما مستعملين فى معناهما اى لا يصح ان يخبر
عن معناه الا كلياً بخلاف الاخبار بهما فان الفعل وان لم يصح الاخبار بهما تمام معناه
بـ كونه يصح ان يخبر بجزئه الذى هو الحدث (التنبيه التاسع) الفعل مدلوله كلى
ولما ذكر فى التنبيه الثامن جهة الاشتراك بينهما ذكر فى التنبيه التاسع جهة الافتراق
اعلم ان الفعل باعتبار جزئ معناه وهو الحدث كلى واما باعتبار تمام معناه وهو الحدث
والنسبة فى زمان معين الى موضوع ما ففى كليته نظير بل هو باعتبار تمام معناه كالحرف
فكما ان لفظه من موضوعه وضعاً عاماً لكل ابتداء خاص بخصوصه كذلك لفظه
ضرب موضوعه وضعاً عاماً لكل نسبة الحدث الى فاعل تا بخصوصه فاجعله من
اقسام اللفظ الموضوع لمعنى كلى غير مستقيم ولما كان الحدث الذى هو جزء معنى الفعل
مستقلاً بالمفهومومية قد يتحقق فى ذوات متعددة صالحاً للالتساب الى كل منها جاز
نسبته الى خاص منه اى من كل واحد منها فيخبر به اى بالفعل باعتبار ذلك الحدث
عن كون شئ وهو بهذا الاعتبار مستند دائماً اذ قد اعتبر فى مفهومه ذلك النسبة
بحسب الوضع فلذا لم يمكن جعله مستنداً اليه دون الحرف اذ تحصل مدلوله اى تعقل
مدلول الحرف الذى هو تحصله الذهنى لتمامه وبما يحصل له اى بتعيينه ما يحصل مدلول
الحرف له من متعلقه واذا كان غير مستقل فى التعقل والتحقق فلا يعقل لغيره فلا
يكون مخبراً به كالا يكون مخبراً عنه لذلك (التنبيه العاشر) فى ضمير الغائب وفى كليته
نظر فتأمل وجه النظر ان الضمير مطلقاً سواء كان للغائب او للمتكلم او للخطاب
موضوع لكل مشخصات وضعاً كلياً عاماً فقد علم منه ان فى كية الضمير باعتبار قولهم
وضع كل واحد من افراد المفهوم كلى كوضع هو مثلاً مفهوم الواحد الغائب المذكور
نظراً فى بعض النسخ فى كليته وجزئته نظراً وجهه ان كثيراً ما يكون المرجع اليه
للضمير الغائب كلياً كما يكون جزئياً والحكم بانه فى احدهما مجاز بعيداً لكثرته فالجزم
بكليته وجزئته محل نظر وتأمل والحق انه قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً والمصنف
انما اعده من الجزئيات نظراً الى ان اكثر أئمة اللغة عدوا المضميرات مطلقاً من المعارف
واعتبروا فيها الجزئيات على تعريفهم المعروف بها وضع لشي يعينه (التنبيه الحادى
عشر) المقصود من هذا التنبيه الاشارة الى التفرقة بين الحروف وبين الاسماء التى
تشابه الحروف فى التزام ذكر المتعلق وذلك مثل ذوق فوق فان مفهومهما كلى لانهما
بمعنى صاحب وعلو وان كانا لا يستعملان الا فى جزئين اضافيين بالنسبة الى معناه
الذى هو صاحب والعلو لغرض الاضافة فلا يكونان جزئين بحسب الوضع بل
يجزى استعملهما فى الجزئين الإضافيين الذين قد يكونان جزئين بحسب الوضع
حقيقيين وقد يكونان كليين ايضا كما تقول الانسان ذوق وذو حياة ولذا لا يصح ان

تحملة على الجزئية الحقيقية على ما يتبادر من المقابلة بالكلية وظهرت التفرقة بينهما وبين الحرف اذ معنى الحرف جزئي مشخص كما بين (التنبيه الثاني عشر) لا يربك اي لا يوقعك في رجة وشك تعاور الالفاظ بعضها مكان بعض اي تناوب بعضها مكان بعض وان قرئ بالضم فالمعنى تناوبها واقعا بعضها مكان بعض على ان الجملة حال مؤكدة اذ المعنى الوضع (ختم الرسالة بدفع ما عسى ان يخطر بعبعض الازهار) وهوان الحكم بالكلية والجزئية والعلمية والموصولية وامثالها لا الالفاظ انما هو باعتبار ما يستعمل فيها من المعاني فاذا قلت مثلا جاء في ذومال وارادت به زيد افحصتم ان يتوهم بانه جزئي لاستعماله في جزئي وكذا اذا انحصرت في بلدة حفظ التوراة في زيد فقلت الذي حفظ التوراة في هذه البلدة حاضر فرماتوهم ان هذه الالفاظ اعلام شخصية لاتحاد المراد من كل منها ومن العلم الشخصي ووجه الدفع ما ذكر ان الاعتبار في الالفاظ هو حال الوضع والموضوع له في ذوا امر كلي وان استعمل ههنا في مشخص فلا يكون جزئيا بخلاف زيد فانه جزئي لوضعه لذلك المشخص وكذا الحال في مثل هذه الصورة هذا اخر ما اخترناه من شروح الوضعية للمولى على القوشجي والجامي والعصام وقد حرره الفقير الى آله ربه ذي المواهب محمد المدعو بين الوزراء بالارغب واليسابا بالالة الرقة سنة ثمان وستين ومائة والف من هجرة من له العز والشرف ببعض ما يتعلق ببحث الوضع واتسامه مكتوب في قس ٩٥ (في ان اسماء السور واسماء الكتب والعلوم هل هي اعلام جنسية او شخصية) قال المولى الشهاب في تفسير سورة الفاتحة عند قول البيضاء ونسبى ام القرآن والمراد بالتسمية وضع العلم لا الاطلاق وقال الفاضل الشربف فافتحه الكتاب صارت علما بالغلبة للسورة وقد ذكره في الكشف ايضا وفي اجتماع الغلبة والتجوز نظرمع المصنف لما مر من النقل قيل وفيه خفاء ايضا لان القول بعلمية الجنس ضروري لمنع الصرف ونحوه من الاحكام ويجب في العلمية الشخصية تشخيص المعين ولا تشخص هنا والاصح ان اسماء السور موضوعة لتلك الالفاظ المقررة فتكون واحدة بالنوع كما في التلويح وشرح المقاصد الا ان يقال مثل هذا المؤلف بحسب المعرف بعد مشخصا واما جعلها وامثالها من قبيل اسماء الاشارات في عموم الوضع وخصوص موضوع له فبعد جدا وما ذكر في عدم اعتباره فيها من انها لو كانت موضوعة لواحد من الخصوصيات كانت في غيره مجازات وان كانت موضوعة لكل منها كانت مشتركة بين معان غير محصورة وان كانت موضوعة لمعان كلية لزم كونها مجازات لاحقاقق لها والكل فاسد لا يتأتى هنا اذ قلنا يستعمل في شخص والاكثر استعمالها في الكل فلا يلزم ما ذكره والتفصيل في شروح الرسالة الوضعية اقول الذي عليه المعقول في اسماء السور واسماء الكتب والعلوم ونحوها انها اعلام شخصية

لذلك الالفاظ المخصوصة لا للصور الذهنية ولا للتقوس ولا للمركب منها وهي تعدد في العرف شيئا واحدا شخصيا واختلاف الالفاظ وتعدد كنهها لا يغير تشخصه لانها غير معتبرة فيه وما يشهد له شهادة بركها الاستقراء تنجسها بالجل كقول هو الله احد وانا اعطيناك الكوثر ومثله معهود معروف في الاعلام كابط شراب وبق نحره وصرد دون اسماء الجنس فانه وان لم يكن مفقودا فيها لكنه نادر واما الاستدلال به بدخول الاسم عليه كالكافية والنافية فليس بشئ لانه ليس مما يستدل به له وما قيل من ان العلمية الجنسية مما تغرد به الرضى وهو غير مسلم عند النجاة ودلالة الموصول على ماهية نوعية او جنسية لا ترد عليه نقضا وفي شرح الفوائد الغيائية اسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع واعراض تعدد بتعدد محالها القائمة بها كزبد وعمر وقد جعل اعلاما شخصية باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل بعد واحد في العرف وهو انما يتم اذ لم تكن موضوعة للمفهوم الاجبالي انتهى وتردد السبكي في اسماء العلوم هل هي اعلام بالغلبة او منقولات عرفية كالادب ورجح الثاني انتهى (في تحقيق ان ذا القرنين هو الاسكندر الرومي ام غيره) قال ابو مسلم الاصفهاني في تفسير قوله تعالى ويسألونك عن ذي القرنين الاية اختلاف الناس في ان ذا القرنين من هو فقل هو الاسكندر بن فيلقوس اليوناني الذي ملك الدنيا والذي يدل على ان القرآن دل على ان الرجل المسمى بذي القرنين باغ ملكه الى اقصى المغرب والمشرق قال الله تعالى حتى اذا بلغ مغرب الشمس الخ وقال حتى اذا بلغ مطلع الشمس الخ والى اقصى الشمال قال الله تعالى حتى اذا بلغ بين السدين وجد من دونهما قوما الخ وهذا هو تمام القدر المعمور من الارض ومثل هذا الملك البسيط لاشك انه على خلاف العادات وما كان كذلك وجب ان يبق ذكره محظدا في وجه الدهر وان لا يبق مخفيا مستترا والملك الذي اشتهر في كتب التواريخ انه بلغ ملكه الى هذا الحد هو الاسكندر وما كان القرآن دل على ان ذا القرنين كان الاسكندر ظهر ان المراد بذي القرنين هو الاسكندر بن فيلقوس اليوناني ثم ذكرنا في وجه تسمية الاسكندر بذي القرنين وجوها منها انه لقب ببلوغه قرني الشمس اي مطلعها ومغربها عن النبي صلى الله عليه وسلم سمي ذا القرنين لانه طاف قرني الدنيا يعني حافتها مشرقها وغربها ومنها سمي به لانه ملك الروم وقارس وروى الروم والترك ومنها انه انقرض في وقته قرنان من الناس ومنها انه كان له قرنان اي صغيرتان ومنها انه كان على رأسه ما يشبه القرنين وغيرهما من الوجوه المذكورة في كتب التفسير قال الامام ابو منصور الثعالبي في كتابه الموسوم بالمضاف والمنسوب اليه في مادة ذي القرنين بعد ما ذكر اقوال المفسرين واختلافاتهم فيه مانعه وكان الاراء والالسن واللغات والفرق مطبقة على ان ذا القرنين هذا هو الاسكندر الرومي قاتل

دار المنهج فيما نقل اليه من اخباره من بعض المطابقة لما اقتضى الله تعالى في كتابه
والذي يقوى هذا الرأي اجتماع رواة الام على ان السد الذي يدعى ردم الجوج
وما جوج من منع الاسكندر وانه لم ينقل اليه خبر ملان جمع بين الابدال في المشرق
والابعد في المغرب سواء انتهى ما هو المقصود وعلى ذلك الامام الرازي والبيضاوي
والزنجبيري وصاحب القاموس وغيرهم من اهل التحقيق فلا تلتفت الى ما تراه
في بعض التفاسير والتواريخ والله اعلم بالصواب (الرسالة المشهورة للكاتب عبد الحميد
الى الكتاب) اما بعد حفظكم الله يا اهل صناعة الكتابة وحاطكم ووفقكم وارشدكم
فان الله عز وجل جعل الناس بعد الانبياء والمرسلين صلوات الله عليهم اجمعين
ومن بعد الملوك المكرمين اخيافا وان كانوا في الحقيقة سواء وصرفهم في صنوف
الصناعات وضروب المحاولات الى اسباب معاشهم وابواب ارزاقهم فجعلكم
معاشر الكتاب في اشرف الجماعات اهل الادب والمروءة والعلم والرواية بكم تنظم
للخلافة عمارتها وتنظيم امورها وينصايحكم بصلح الله للخلق سلطانهم ويعمر
بلدانهم لا يستغنى المالك عنكم ولا يوجد كاف الامنكم فوقعكم من الملوك موقع
اجماعهم التي بها يسمعون وابصارهم التي بها يبصرون والسنتم التي بها ينطقون
وايديهم التي بها يبطشون فامتكم الله بما خصكم من فضل صناعتكم ولا تزع عنكم
ما اصفاه من النعمة عليكم وامن احد من اهل الصناعات كلها الجوج الى اجتماع
خلال الخير المودة وخصال الفضل المذكورة المودة منكم ايها الكتاب اذا كنتم على
ما ياتي في هذا الكتاب من صفتكم فان الكاتب يحتاج في نفسه ويحتاج منه صاحبه
الذي يتق به في مهمات اموره ان يكون حليما في موضع الحلم فحليما في موضع الحكم
ومقداما في موضع الاقدام ومحجما في موضع الاجسام مؤثرا للعفاف والعدل
والانصاف كنوما للامرار وفيما عند الشدائد عالما بما ياتي من الدوازل يضع
الامور مواضعها والطوارق اما كنما قد نظرت في كل فن من فنون العلوم فاحكمه
فان لم يحكمه اخذ منه بمقدار ما يكتفي به يعرف بغير رقة عقله وحسن ادبه وفضل
تجربته ما يرد عليه قبل وروده وعاقبة ما يصدر عنه قبل صدوره فيعدل لكل امر عذبه
وعتاده ويهيئ لكل وجه هيبته وعادته فتناقصوا يا معشر الكتاب في صنوف
الادب وتفقهوا في الدين وابدا بعلم كتاب الله عز وجل والفرائض ثم العربية فانها
تقاسم السنتكم ثم اجيدوا الخط فانه حلية كتبكم وارووا الاشعار واعرفوا غريبها
ومعانيها وايام العرب والهمم واخاديشها وسيرها فان ذلك معين لكم على ما تنسوا اليه
هممكم ولا تضيعوا النظر في الحساب فانه قوام كتاب الخراج وارغبوا بانفسكم عن
المطامع منها ودنيا ومفساد الامور ومحارقاتها فانه امثلة للرقاب مفسدة للكتاب
وتزهدوا بصناعتكم عن الدنات واربعوا بانفسكم عن السعاية والتجعة وما فيه اهل

الجمالات واياكم والكبر والسخط والعظمة فانها عداوة مجتلية من غير اجتهاد
وتحياوا في الله عز وجل في مشايعتكم وتواصوا عليها بالذي هو اليق باهل الفضل
والعدل والنبل من سلفكم وان في الزمان رجل فاعطفوا عليه وواسوه حتى ترجع
اليه حاله ويؤب اليه امره وان اقمتم الكبر عن مكسبه واقضاء اخواته فزوروه
وعظموه وشاوروه واستظمروا بفضل تجربته وقديم معرفته وايكن الرجل منكم
على من اصطنعه واستظمره ليوم حاجته احوط منه على ولده واخيه فان عرضت
في الشغل محبة فلا يضرها الا الى صاحبه وان عرضت مذمة فلا يضرها من دونه
وليجذر السقطة والركاكة والممل عند تغير الحال فان العيب اليكم معشر الكتاب
امر عمنه الى عوام القراء وهو لكم افسد منه لها فقد علم ان الرجل منكم اذا صحبه
من يذل له من نفسه ما يجب له عليه من حقه فواجب عليه ان يعتقده من وفائه
وشكره واحتماله وصبره ونصيحته وتكتمان سره وتدير امره ما هو خير له من حقه ويصدق
ذلك بفعاله عند الحاجة اليه والاضطرار الى ماله فاستشروا ذلك وفقكم الله
تعالى من انفسكم في حالة الرضا والشد والحزن والمواساة والاخسان والسرور
والضراء فتعمت السعة هذه لمن ومنهم من اهل هذه الصناعة الشريفة واذا ولي
الرجل منكم اوصيا اليه من امر خلق الله وعياله امر فليراقب ربه عز وجل وليؤثر
طاعته وايكن على الضعيف رفيقا وللمظلوم منصفا فان الخلق كلهم عيال الله
واحبهم اليه ارفقهم اعياله ثم ليكن بالعدل حاكما ولا يشرف مكرما ولا يقبي موفرا
وللبلاء عامرا وللرعية متالفا وعن اذاهم مخفقا وايكن في مجلسه متواضعا جلجا
وفي محلات خراجهم واستقضاء حقوقه رفيقا واذا صاحب احدكم رجلا فليخبر
خلاته فاذا عرف حديثها وقصصها اعانه على ما يوافق من الحسن واحتمال لصرفه
عما يراه من القبح بالطرف حيلة واجل وسيلة وقد علم ان سائس البهيمة اذا كان
بصيرا بسيماها من معرفة اخلاقها فان كانت رموحا لم يجهها اذا ركبها واذا كانت
شبويا انتقاها من قبل يديها وان خاف منها شرب ودانوقها من ناحية رأسها وان كانت
حرونا قع برفق هوامها في طرفها فان استمرت عطفها يسيرا فيسلس قيادها
وفي الوصف من السياسة دلائل من سائس الناس وعاملهم وخدمهم وداخلهم
والكاتب بفضل ادبه وشريف صنعته ولطيف حيلة معاملته لمن يحاوره من الناس
ويستظمره ويعظم عنه او يخاف سطوته اولى بالرفق لصاحبه ومداراة وتقويم اوده من
سائس البهيمة التي لا تخبر جوابا ولا تعرف صوابا ولا تفهم خطا بالابدق وما يصيرها
اليه صاحبها الراتب عليها الا فاروقا وحكم الله في النظر واعملوا فيه ما امكنكم
من الروية والفكر تامنوا باذن الله ممن يحبونه النبوة والاحتشال والحفوة وبصير
مشكم الى الموافقة وتصيروا منه الى المواخاة والشفقة ان شاء الله تعالى ولا يبيحوا وزن

الرجل منكم في هيئة مجلسه وملبسه ومركبه ومطعمه ومشربه وبيته وخدمه
وغير ذلك من قذون امره قدر حقه فانجسكم مع ما فضلكم الله تعالى به من شرف
صنعكم خدما لا تحملون في خدمتكم على التقصير وحفظه لا تحتمل منكم افعال
التضييع والتبذير واستعينوا على عفافكم بالقصد في كل ما ذكرته لكم وقصصته
عليكم واحذروا متالف السرف وسوء عاقبة الترف فانهم ما يعقبان الفقر ويذلان
الرقاب ويفضخان اهلها ولا سيما الكتاب وارباب الاداب والامور اشباه وبعضها
دليل على بعض فاستدلوا على مؤتلف اعمالكم بما سبقت اليه تجربتكم ثم اسلكوا
من مسالك التدبير او فصحها بحجة واصدقها بحجة واجدها عاقبة واعلموا ان للتبذير
آفة متلفة وهو الوصف الشاغل عن انفاذ عمله ورويته فليصد الرجل منكم في مجلسه
قصد الكفاي من منطقه فليور في ابتدائه وجوابه وليأخذ بجامع حجة فان ذلك
مصلحة له وله ومدفعة للشاغل عن اكثاره وليضرع الى الله في صلاته وتوفيقه وامداد
تسديده مخافة وقوعه في الغلط المضرب يده وعقله وادبه فانه ان ظن منكم ظان
او قال قائل ان الذي يرزمن بحيل صنعته وقوة حركته انما هو بفضل حيلته وحسن
تدبيره فقد تعرض بظنه او مقالته الى ان يكاله الله عز وجل الى نفسه فيصير منها
الى غير كاف وذلك على من تأمله غير خاف ولا يقل احد منكم انه ابصر بالامور واحل
لعي التدبير من مراقبه في صناعته ومصاحبه في خدمته فان اعقل الرجلين عند
ذوي الالباب من رعي بالحجب وراآظه وراى ان صاحبه اعقل منه واحد
في طريقته وعلى كل واحد من الفريقين ان يعرف فضل نعم الله عز وجل شأؤه من غير
اغترار برأيه ولا تركية لنفسه ولا تكاثر على اخيه او نظيره وصاحبه وعشيرته وحده الله
واجب على الجميع وذلك بالتواضع لعظمته والتذلل لعزته والتحدث بنعمته وانا اقول
في كتابي هذا ما سبق به المثل من تلمذه النصيحة يلزمه العمل وهو جوهر هذا الكتاب
وغرة كلامه بعد الذي فيه من ذكر الله عز وجل فلذلك جعلته آخره وغتمته به
تولانا الله واياكم يا معشر الطلبة والكتبة بما يتولى به من سبق علمه في اسعاده وارشاده
فان ذلك اليه ويده والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته من مقدمة ابن خلدون

(كتاب طاهر بن الحسين)

فان المأمون لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما فكتب
اليه ابو طاهر كتاب المشهور عهد اليه فيه ووصاه بجميع ما يحتاج اليه في دولته
وسلطانه من الاداب الدينية والخلقية والسياسات الشرعية والملاكية وحسنه على
مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولا سوق ونص الكتاب
منقول من كتاب الطبري (بسم الله الرحمن الرحيم) اما بعد عليك بتقوى الله وحده
لا شريك له وخشيته ومراقبته عز وجل ومزاياه تحفظه واحفظ رعيته في الليل

والنهار

والنهار والزم ما لبسك الله من العافية بالذكر لعادتك وما انت صائر اليه وموقوف
عليه ومسئول عنه والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل ويصفيك يوم القيامة
من عاقبه واليم عذابه فان الله سبحانه وتعالى قد احسن اليك واوجب عليك الرأفة
لمن استرعاك امرهم من عباده والزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم
والذب عنهم والدفع عن حريمهم ويضتهم والحقن لدمائهم والامن لسلهم وادخال
الراحة عليهم ومواخذك بما فرض عليك وموقفك عليه ومساكنك عنهم ومشييتك عليه
بما قدمت واخرت وفرغ لذلك فهمك وعقلك وبصرك ولا يشغلك عنه شاغل فانه
رأس امرك وملاك شأنك واول ما يوقفك الله عز وجل به لرشدك وليكن اول ما تلزم به
نفسك وينسب اليه فعلك الموابية على ما افترض الله عز وجل عليك من الصلوات
الحس والجاعة عليها بالناس قبلك وعلى سنتها في اسباغ الوضوء في افتتاح ذكر الله
عز وجل فيها وترتل في قرآنك وتك في ركوعك وسجودك وتشهدك وتصدق
فيها ربك ونبيك واحضض عليها جماعة من معك وتحت يدك وادأب عليها فانها
كما قال الله عز وجل تنهى عن الفحشاء والمنكر ثم اتبع ذلك بالاخذ بن رسول
الله صلى الله عليه وسلم وبالمناصرة على خلائقه واقتفاء آثار السلف الصالح من بعده
فاذا ورد عليك امر فاستعن عليه باستخارة الله عز وجل وتقواه وبلزوم ما انزل الله
تعالى في كتابه من امره ونهيه وحلاله وحرامه وانما ما جاءت به الآثار عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم قم فيه بما يحق لله عز وجل عليك ولا تخلف عن العدل
فيما احببت او كرهت لقرب من الناس او بعيد وآثر الفقه واهله والدين وجملة
وكتاب الله عز وجل والعاملين به فان افضل ما يزين به المرء الفقه في دين الله والطلب
له والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به منه الى الله عز وجل فانه الدليل على الخير كله
والقائد اليه والامر به والنهي عن المعاصي الموبقات كلها وجامع توفيق الله
عز وجل يزداد العبد معرفة له واجلالا له ودرجته في الدرجات العلى في المعاد
مع ما في ظهوره للناس من التوفيق لا امرك والهيبه لسلطانك والانسنة بك والثقة
بعدك وعليك بالاقتصاد في الامور كلها فليس شيء ايقن تفعا ولا احضرا منها
ولا اجع فضلا منه واقتصادا عية الى الرشيد والرشيد دليل على التوفيق والتوفيق قائد
الى السعادة وقوام الدين والسنة الهادية بالاقتصاد فآثره في دنياه كلها ولا تقصر
في طلب الآخرة والاعمال الصالحة والسنة المعروفة ومعالم الرشيد ولا غاية لاستكثار
البر والسعي له اذا كان يطلب به وجه الله ومراضاته ومراقبة اولياء الله في دار
كرامته واعلم ان القصد في شأن الدنيا يورث العز ويحصن من الذنوب وانك ان تحوط
نفسك ومريبتك ولا تستصلح امورك بافضل منه فانه واهتم به تتم امورك وتزد
مقدرتك وتصلح خاصتك وعامتك واحسن ظنك بالله عز وجل تستقم لك رعيته

والتمس الوسيلة اليه في الامور كلها تستدم به النعمة عليك ولا تمن احد من
الناس فيما يولي من عملك قبل ان تكشف امره فان ايقاع التهم بالبراءة والظنون
السيئة بهم ما تم فاجعل من شأنك حسن الظن باصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم
وارفضه فيهم يغتلك ذلك عن اصطناعهم ورياضتهم ولا يجدن عدو الله الشيطان
في امر لم يغمز افانه اغما يكتفى بالقليل من وهنك فيدخل عليك من الغم في سوء الظن
ما ينقص لداذة عينك واعلم انك تجد بحسن الظن قوة وراحة وتكفي به
ما احببت كفايته من امورك وتدعوه الناس الى محبتك والاستقامة
في الامور كلها ولا يمنعك حسن الظن باصحابك والرافعة برعيتك ان تستعمل المسئلة
والبحث عن امورك والمباشرة لامور الاولياء والحيطة للرعية والنظر فيما بينهم
والمصالحات لتكن المباشرة لامور الاولياء والحيطة للرعية في النظر في حوائجهم
وجل مؤثراتهم اثر عندك مما سوى ذلك فانه اقوم للدين واحي السنة واخلص نيتك
في جميع هذا وتغرد بتقديم نفسك تغرد من يعلم انه مسئول عن ما صنع ويجزي
بما احسن وما اخوذ بما اساء فان الله عز وجل جعل الدين حرزا وعزا ورفع من اتبعه
وعززه فاسلك بن تسوسه وترعاه نبي الدين وطريقة الهدى واقم حدود الله تعالى
في اصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه ولا تعطل ذلك ولا تهاون فيه
ولا تؤخر عقوبة اهل العقوبة فان في تفريطك في ذلك ما يفسد عليك حسن ظنك
واعزم على امرك في ذلك بالسنة المعروفة وجانب البدع والشبهات يسلم لك دينك
وتقم لك مروءتك واذا عاهدت عهدا فاف به واذا وعدت الخير فاجزه واقبل الحسنة
وادفع بها وانقض عن كل ذي عيب من رعييتك واشدد لسانك عن قول الكذب
والزور وانقض اهل النجعة فان اول فساد امورك في عاجلها واولها تقرب
الكذب والجوراءة على الكذب لان الكذب رأس المأثم والزور والنجعة خاتمها
لان النجعة لا يسلم صاحبها وقائلها لا يسلم له صاحب ولا يستقيم لطمعهم امر واحب
اهل الصلاح والصدق واعز الاشرف بالحق وواصل الضعفاء وصل الرحم وانزع بذلك
وجه الله تعالى واعزاز امره والتمس فيه نوابه والدار الآخرة واجتنب سوء الاهواء
والجور واصرف عنهم ما رايت واظهر برأئك من ذلك لرعييتك وانم بالعدل في سياستهم
وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التي تنهي بك الى سبيل الهدى واملك نفسك عند الغضب
واثر الوفاق والحلم واياك والحدة والطيش والغرور فيما انت بسبيله واياك ان تقول
انا مسلط افعل ما اشاء فان ذلك سر يترك الى نقص الرأي وقلة اليقين بالله وحده
لا يشريك له واخلص لله النية فيه واليقين به واعلم ان الملك لله يؤتیه من يشاء وينزعه
عن يشاء ولن تجد تغيير النعمة وحلول النعمة الى احد اسرع منه الى جملة
النعمة من اصحاب السلطان والمبسوط لهم في الدولة اذا كفر وانهم الله واحسانه

واستطالوا

واستطالوا بما آتاهم الله عز وجل من فضله ودع عنك شره نفسك ولتكن ذخرك
وكنوزك التي تدخر وتكثز البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم
والتفقد لامورهم والحفظ لدمائهم والاغانة للمهوفهم واعلم ان الاموال اذا كثرت
وذخرت في الخزائن لا تنمو واذا كانت في اصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف المؤنة
عنهم تمت وزكت وصلمت العامة وتزينت به الولاة وطاب به الزمان واعتقد فيه العز
والمنعة فليكن كنز خزائنك تفريق الاموال في عمارة الاسلام واهله وفرق منه على
اولياء امير المؤمنين قبلك حقوقهم واوف رعييتك من ذلك حصصهم وتعهده ما يصلح
امورهم ومعاشهم فانك اذا فعلت ذلك قوت النعمة عليك واستوجبك المزيد من الله
عز وجل وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع اموال رعييتك وعلمك اقدر وكان
الجميع لما شملهم من عدلك واحسانك اسس لطاعتك واطيب نفسا بكل ما اردت
فاجهد نفسك فيما حدثت لك في هذا الباب ولتغظم خشيتك فيه قائما بيني من المال
ما اتفق في سبيل الله بحقه واعرف للساكرين شكرهم وانهم عليه واياك ان تنسيك
الدنيا وغرورها هول الاخرة فتتهاون بما يحق عليك فان التهاون يورث التفريط
والتفريط يورث البوار وليكن علمك الله عز وجل وفيه وارج الثواب فان الله سبحانه
قد اسبغ نعمته عليك في الدنيا واطهر ليلك فضله فاعتصم بالشكر وعليه فاعتمد
يزدك الله خيرا واحسانا فان الله عز وجل يثيب بقدر شكر الساكرين * وسيرة
المحسنين * وقضل الحق فيما حل من النعم * والبس من الكرامة ولا تحقرن ذنبك *
ولا تمالئ حاسدا * ولا ترجن فاجرا * ولا تصان كفورا * ولا تدهن عدوا *
ولا تصدق غما * ولا تأمن غدارا * ولا توالين فاسقا ولا تنبعن غاوبا * ولا تحمدن
مرآبيا ولا تحقرن انسانا * ولا تردن سائلا فقيرا ولا تحسن باطلا * ولا تلاحظن
مضغكا * ولا تخلفن موعدا * ولا ترهون نفرا * ولا تظهرن غضبا * ولا تأتين
ندما * ولا تمسجن مرحا * ولا تتركبن مغيبا * ولا تغرطن في طلب الاخرة * ولا تدفعن
الايام عتبا * ولا تنقضن عن ظالم رهبة منه او محاباة * ولا تطلبن ثواب الاخرة بالدنيا
* واكثر مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن اهل التجارب وذوى
العقل والرأى والحكمة ولا تدخلن في مشورتك اهل الرقة والجل ولا تسجن لهم
قولا فان ضررهم اكثر من نفعهم وليس شئ اسرع فسادا لما استقبلت فيه امر رعييتك
من الشح واعلم انك اذا كنت حريصا كنت كثير الاخذ قليل العطية واذا كنت
كذلك لم يستقم لك امرك الا قليلا فان رعييتك انما تعتقد على محبتك بالكف عن
اموالهم وترك الجور عليهم واول من صافاك من اولياءك بالافضال عليهم وحسن
العطية لهم فاجتنب الشح واعلم انه اول ما عصى به الانسان ربه وان العاصي بمنزلة
خزي وهو قول الله عز وجل ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون فسهل طريق

الحدود بالحق واجعل للمسلمين كلهم من فيك حظا ونصيبا وابقن ان الحدود من افضل اعمال العباد فاعدها لنفسك خلقا واراض به عيالا ومذهبا وتنفق الجند في دواوينهم ومكاتبهم وأدر عليهم ارزاقهم ووسع عليهم في معاشهم ليذهب الله بذلك فاقهم فيقوى لك امرهم وتريد به قلوبهم في طاعتك وامرك خلوصا وانشراحا وحسب ذى السلطان من السعادة ان يكون على جنده ورعيته ذارحة في عدله وحيطته وانصافه وعنايته وثقته وبره ونوسعته فزابل مكره احد البايين باستشعار فضيلة الباب الآخر ولزوم العمل به تلقى ان شاء الله تعالى نجاحا وفلاحا واعلم ان القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الامور لانه ميزان الله الذي تعدل عليه احوال الناس في الارض وباقامة الفصل والعدل في القضاء والعمل تصلح احوال الرعية وتأمين السبيل وينتصف المظلوم وبأخذ الناس حقوقهم وتحصل المعيشة ويؤدى حق الطاعة ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين وتجري السنن والشرائع على مجاريها بتجيز الحق والعدل في القضاء واشتد في امر الله عز وجل وتورع عن النطف وامض لا قامة الحدود واقل الهيلة وابعده عن الضجر والقلق واقنع بالقسم وليكن ربحك ويقر حذرك وانتفع بتجربتك واتق به صمتك واسدد في منطقتك وانصف الخصم وقف عند الشبهة وابلغ في الحجة ولا تأخذك في احد من رعيته بحياة ولا بمجالة ولا لومة لائم وثبت وتأن وراقب وانظر وتفكر وتدبر واعتبر وتواضع لربك وارفق بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تسرعن الى سفك دم فان الدماء من الله عز وجل بمكان عظيم انتما كالهيا غير حقها وانظر هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية وجعله الله للاسلام عزا ورفعة ولا اله الا الله وسنة واعدهم وعدوهم كتبنا وغيظنا ولاهل الكفر من معاهدتهم ذلا وصغارا فوزعه بين اصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم فيه ولا ترفعن منه شيئا عن شرفه ولا عن غنى لغناه ولا عن كاتبك ولا عن احد من خاصتك وحاشيتك ولا تأخذن منه فوق الاحتمال ولا تكلفن امرافيه شططا واحل الناس كلهم على امر الحق فان ذلك اجمع لانفسهم والزم رضى العامة واعلم انك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا وانما سمى اهل عملك رعيته لانك راعيتهم وفيهم وخذ منهم ما اعطوك من عفوهم ونفذه في قوام امرهم وصلاحتهم وتقويم اودهم واستعمل عليهم ذوى الراى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف ووسع عليهم في الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت واسند اليك ولا يشغلنك عنه شاغل ولا يصرفنك عنه صارف فانك متى آثرته وقت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعمة من ربك وحسن الاحدوث في عملك واجتورت به المحبة من رعيته واعنت على اصلاح قدرات الخيرات ببلدك وفشت العمارة بنا حيثك وظهر الخصب

في كورك

في كورك وكثير خراجك وتوفرت اموالك وقويت يديك على ارضيائهم جندك وارضاء العامة بافاضة العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السياسة مرضى العدل في ذلك عند عدولك وكنت في امورك كلهم اذا عدل والة وقوة وعدة فنافس في هذا ولا تقدم عليه شيئا تجديفية امرك ان شاء الله تعالى واجعل في كل كورة من عملك امينا يجيزك اخبار عمالك ويكتب اليك بسيرهم واعمالهم حتى كانك مع كل عامل في عمله معين لا موره كلها واذا اردت ان تأمرهم بامر فانظر في عواقب ما اردت من ذلك فان رأيت السلامة والعافية ورجوت فيه حسن الدفاع والنصح والصنع فامضه والا فتوقف عنه وراجع اهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته فانه ربما نظر الرجل في امر من اموره وقد اتاه على ما يعوى فاغراه ذلك واعجبه فان لم ينظر في عواقبه اهلكه ونقض عليه امره فاستعمل الحزم في كل ما اردت وباشره بعدعون الله بالقوة واكثر من استغارة ربك في جميع امورك وانزع من عمل يومك ولا تؤخره فان اغدا مورا وحواث تلهيك عن عمل يومك الذي اخرت واعلم ان اليوم اذا مضى ذهب بما فيه فاذا اخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فبنك ذلك حتى عرض منه واذا مضيت لكل يوم عمله ارجت بدتك ونفسك واحكمت اهور سلطانك وانظر احرار الناس وذوى السن منهم من تستيقن صفاء طوبتهم وشهدت مودتهم لك ومنظاهرتهم بالنصح والمخالصة على امرك فاستخلصهم واحسن اليهم وتعاهد اهل البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة فاحتمل مؤنتهم واصحح حالهم حتى لا يجدوا ظلمتهم مساوا فرد نفسك للنظر في امور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع منزلته اليك والمحقر الذي لا علم له بطلب حقه فسل عنه اخفى مسئلة ووكل بامثاله اهل الصلاح من رعيته وممرهم برفع حوائجهم وحالاتهم اليك لتنظر فيها بما يصلح الله به امرهم وتعاهد ذوى البساء وشاهماهم واراملهم واجعل لهم ارزاقا من بيت المال اقتدأ بامير المؤمنين في العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشتهم ويرزقك به بركة وزيادة واجر للاشراف من بيت المال وقدم حلة القراء منهم والحافظين لاكثره في الجراية على غيرهم وانصب لمرضى المسلمين دورا وتوزيهم وقواما يرفعون وامطاء يعالجون اسياتهم واسعفهم بشهواتهم ما لم يؤد ذلك الى اسراف في بيت المال واعلم ان الناس اذا اعطوا حقوقهم وافضل امانهم لم يرضهم ولم تطلب انفسهم دون رفع حوائجهم الى ولايتهم طمعا في نيل الزيادة وفضل الرفق منهم وريعا يبرم المتصفح لامور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل ذهنه وفكره منها بما تاله به مؤنة ومشقة وليس من يرغب في العدل ويعرف محاسن اموره في العاجل وقيل ثواب الاجل كالذي يستقبل ما يقربه الى الله تعالى وباتمس رحمة فاكثر الاذن للناس عليك وارهم وجهمك ومكن لهم حراسك واخفص لهم جناحك واطمهم رلهم بشرك

وإن لهم في المسئلة والنطق واعطف بجودك وفضلك وإذا أعطيت فاعط بسخاء
 وطيب نفس وانتماس للصنعة والاجر من غير تكبر ولا امتنان فان العطية
 على ذلك تجارة مريحة ان شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من امور الدنيا من مضى
 من قبلك من اهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والام البائدة ثم اعتصم
 في احوالك كلها بامر الله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته
 وسنته واقامة دينه وكتابه واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا الى حفظ الله عز وجل
 واعرف ما يجمع عمالك من الاموال ويتفقون منها ولا تجمع حراما ولا تنفق اسرافا
 واكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هو التابع السبع السن واقامتها
 وابشار مكارم معاليها وليكن اكرم دخلائك عليك وخاصتك عليك من اذا
 رأى عيبا فيك فلا تمنعه هيبتك من انهاء ذلك اليك في مراء علامك ما فيه من النقص
 فان اوائلك انصح او ايمانك ومنظارك لك وانظر عمالك الذين يخلصونك وكما يك
 فوق لكل رجل منهم في كل يوم وقتا يدخل عليك فيه بكتبه وموامرته وما عنده
 من حوائج عمالك وامور كورك ورعيك ثم فرغ لما يورده عليك من ذلك سمعك
 وبصره وفهمك وعقلك وكررا النظر فيه والتدبر له فما كان موافقا للعق والحزم فامضه
 واستقر الله عز وجل فيه وما كان مخالفا لذلك فاصرفه الى التثبت فيه والمسئلة
 عنه ولا تمن على رعيك ولا على غيرهم بمعرفتوهم اليهم ولا تقبل من احد الا الوفاء
 والاستقامة والعون في امور المسلمين ولا تصنع المعروف الاعلى ذلك وتغهم كافي
 اليك واكثر النظر فيه والعمل به واستعن بالله على جميع امورك فان الله عز وجل مع
 الصالح واهله وليكن اعظم سيرتك وافضل رغبتك ما كان الله عز وجل رضى ولدينه
 نظاما ولاهله عزاء وعكينا والذمة عدلا وصلا وانا اسأل الله عز وجل ان يحسن
عونك وتوفيقك ورشدك وكلامك والسلام (من مقدمة ابن خلدون) اعلم ان وظيفة
 السائل ثلاثة المناقضة وتسمى النقض التفصيلي والنقض ويسمى الاجمالي
 والمعارضة وهي ثلاثة معارضة بالمثل والقلب والغير فالسائل ان منع مقدمة الدليل
 مجردا عن الشاهد او مقرونا به فهو المناقضة واما المنع بالدليل فغصب بان اقام الدليل
 على خلاف تلك المقدمة وان منع نفس الدليل بالشاهد فهو النقض وبالشاهد
 فكابرة وذلك الشاهد على نوعين احدهما ان هذا الدليل بجميع مقدماته غير صحيح
 لتخلف الحكم عنه في تلك المادة لان المدلول لازم للدليل وتختلف اللازم عن المزموم
 لا يمكن فلا يكون تخلف المدلول عن الدليل الفساد فيه وثانيه ما استلزام الدليل
 المحال وذلك لان الامور المحققة في الواقع لا تستلزم المحال فاستلزامه المحال لا يكون
 الالعدم صحته في الواقع وان منع المدلول بالدليل فهو معارضة والا فكابرة ثم وظيفة
 المعلن عند المناقضة اثبات المقدمة الممنوعة بالدليل او بالتنبيه عليها وابطال سنده

ان كان مساويا او اثبات مدعا بدليل آخر واما وظيفة عند النقض فتسمى شاهد بالدليل
 او لثبات مدعا بدليل آخر واما وظيفة عند المعارضة فالتعرض لدليل السائل اذ يصير
 المعلن حيثئذ كالسائل وبالعكس ان قلت انما كان منع الدليل بنفسه بلا شاهد
 مكابرة ولم يكن منع مقدمته بلا دليل مكابرة فالفارق بينهما قلت ان معنى منع مقدمته
 هو اظهار السائل عدم علمه بهذه المقدمة وطلب الدليل عليه فلا يحتاج في الطلب
 الى الشاهد بخلاف منع الدليل فان معناه ان هذا الدليل ليس بصحيح بجميع مقدماته
 فيصير مدعيا ولا بد للمدعي من دليل والمستند صيغ ثلاث احداها ان يقول لان سلم هذا
 لم لا يجوز ان يكون كذا الاول ان سلم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو كان كذا الاول ان سلم هذا كيف
 كان كذا والحال انه كذا والكلام على السند من المعلن لا يخلو اما ان يكون على سبيل
 المنع وهو لا يفيد واما بالنفي بالدليل وهذا مفيد اذا كان السند مساويا لا يمنع يلزم من
 ابطاله دفع المنع ثم المعارضة ثلاثة معارضة بالمثل وبالقلب وبغيره لانه ان كان دليل
 المعارض عين دليل المعلن الاول فبالقلب كما في المغالطات العامة الوردية التي
 يمكن ابراده على الشيء وعلى نقيضه كما يقال الاعم كحيوانية زيد واقع لان الاخص
 كاتسانية زيد اما واقع في الواقع اولا فان كان واقعا لزم وقوع الاعم قطعا وان لم يكن
 واقعا لزم وقوع الاعم في الجملة والا يكون الاخص مساويا للاعم فلا يكون الخاص
 خاصا فالسائل قد يلقاها ويحريها في تقيض المدعي بان يقول عدم حيوانية زيد
 واقع لان الاخص كعدم جسميته اما واقع اولا وجوابها اختيار الشق الثاني لان عدم
 وقوع الاخص لا يستلزم وقوع الاعم لجواز ان لا يقع وان كانت صورته كصورته
 بان كانا من الشكل الاول مثلا فبالمثل والافعال غير هذا خلاصة ما ذكرنا في فن
 المناظرة فن اراد التفصيل واستيفاء الفن فليرجع الى رسالة حسين افندي وتقرر
 القوانين له جاقلي زاده رحمهما الله تعالى والسلام (المناظرة) هي النظر بالبصيرة
 من الجانبين في النسبة بين الشئين اظهار الاصواب وقد يكون مع نفسه (والجادة)
 هي المناقضة في المسئلة العلمية لالزام الخصم سواء كان كلامه في نفسه فاسدا اولا
 واذا علم بفساد كلامه وصحة كلام خصمه فنارعه فهي المكابرة ومع عدم العلم بكلامه
 وكلام صاحبه فنارعه فهي المعاندة (والمغالطة) هي قياس مركب من مقدمات
 شيعية بالحق وتسمى سقطا او شيعية بالمقدمات المشهورة وتسمى مشاغبة واما
 المناقضة فهي منع مقدمة معينة من الدليل اما قبل تمامه او بعده والاول اما منع
 مجرد عن ذكر مستند المنع او مع ذكر المستند وهو الذي يكون المنع مبني عليه
 كلاسلم ان الامر كذا ولم لا يجوز ان يكون كذا الاول ان سلم كذا وانما يلزم كذا لو كان
 الامر كذا ويسمى ايضا بالنقض التفصيلي عند الجدلين والثاني وهو منع المقدمة
 بعد تمام الدليل اما مع منع الدليل ايضا بناء على تخلف حكمه في صورة بان يقال

ما ذكر من الدليل غير صحيح لتخالف حكمه في كذا فالنقض الاجمالي لان جهة المنع فيه غير معينة مقدمة من مقدمات الدليل مع تسليم الدليل ومع الاستدلال بما يتنافى ثبوت المدلول مع تسليم الدليل فالمعارضة فيقول المعارض للمستدل في صورة المعارضة ما ذكر من الدليل ان دل على ما تدعيه فعندي ما يتقيه او يدل على نقيضه ويثبت بطريقه فيصير المعارض بها مستدلا والمستدل معترضاً على المستدل المنوع دليله المدفع لما اعترض به عليه بدليل يسلم له دليلاً الاصل ولا يكفيه المنع المحرر كما لا يكتفى من المعارض بذلك فان ذكر المستدل دليلاً آخر منع ثانياً تارة قبل تمام الدليل وتارة بعد تمامه وهكذا يستمر الحال مع منع المعارض ثالثاً ورابعاً ودفع المستدل لما يورد عليه الى ان يفهم احدهما الآخر واما في صورة المناقضة فان اقام المانع دليلاً على انتفاء المقدمة فالاحتجاج المذكور يسمى غصباً لان المعارض غصب منصب المستدل فلا يسمعه المحققون من اهل الجدل لاستلزامه الخطأ في البحث فلا يتحقق الجواب وقيل يسمع ويستحق المعارض به جواباً والمناقضة المصطلح عليها في علم الجدل هي تعليق امر على مستحيل اشارة الى استحالة وقوعه كقوله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط والمعارضة في اللغة عبارة عن المقابلة على سبيل الممانعة والمدافعة يقال افلان ابن يعارضه اي يقابله بالدفع والمنع ومنه تسمى الموانع عوارض وفي الاطلاق تسليم دليل المعلل دون مدلوله والاستدلال على خلاف مدلوله وما يطلق عليه المعارضة نوعان معارضة خالصة وهي المصطلح المذكور ومعارضة مناقضة وهي المقابلة بتعليل المعلل بحيث بذلك لتضمنها ابطال دليل المعلل ومن شرط تحقق المعارضة الممانعة والمساواة بين الدليلين في الثبوت والقوة والمنافاة بين حكمهما واتحاد الوقت والجهة والمحل فلا يتحقق التعارض في الجمع بين الحل والحكمة والنفي والاثبات في زمانين في محل واحد او في محلين في زمان واحد لانه متصور وكذلك لا تعارض عند اختلاف الجهتين كالنهي عن البيع وقت النداء مع دليل الجواز وان اجتمعت هذه الشروط وتغذر التخلص عن التعارض بهذا الطريق ينظر ان كانا عامين يحمل احدهما على القيد والآخر على الاطلاق او يحمل احدهما على الكل والآخر على البعض دفعا للتعارض وان كانا خاصين يحمل احدهما على القيد والمجاز على ما يمكن وان كان احدهما خاصاً والآخر عاماً يقضي الخاص على العام هنا بالاجماع دفعا للتعارض وفي جمع الجوامع يحصل من النصيب المتعارضين ستة وثلاثون نوعاً لانه لا يتخلو اما ان يكونا عامين او خاصين او احدهما عاماً والآخر خاصاً او كل واحد منهما عام من وجه وخاص من وجه فهذه اربعة انواع وكل منها يتقسم ثلاثة اقسام لانها اما معلومان او مظهران او احدهما معلوم والآخر مظهران يحصل اثنا عشر وكل منهما اما ان يعلم

تقدمه او تأخره او يحتمل فيحصل ستة وثلاثون والمناقضة في البديع تعليق الشرط على نقيضين ممكن ومستحيل ومراد المتكلم المستحيل دون الممكن ليؤثر التعليق في عدم وقوع المشروط فكان المتكلم ناقض نفسه في الظاهر كقوله وانك سوف تحكم او تهاهي * اذا ما ثبت او شاب الغراب لان مراده التعليق على الثاني وهو مستحيل دون الاول الذي هو ممكن لان القصد انك لا تحكم ابداً من كليات ابي البقاء رحمه الله (اسماء الشهور العربية في الجاهلية) المؤتمر المحرم ناجر صفر خوان كشاد شهر ربيع الاول بصان كغراب ورومان شهر ربيع الآخر حنين كامير وسكيت وبلا لام فيع ما اسمان الجاهلي الاولى والاخرة الرقي كربي وبلا لام اسم جهادي الاخرة الاصم رجب لانه لا ينادى فيه باصاحبه وبالفلان العاذل اسم شعبان ناذق بلا لام شهر رمضان الوعل اسم شوال ورة اسم ذي القعدة برك كز فراسم ذي الحجة كلها معجم من القاموس (اسماء الايام) وكانت العرب تسمى يوم الاثنين اهون في اسمائهم القديمة انشدني ابو سعيد قال انشدني ابن دريد لبعض شعراء الجاهلية شعر

اقول ان اعيش وان يومي * باول اوباهون او جبار
ام التالي دبار ام فيومي * بونس او عروبة او شيار
من الصالح للجوهري في وون (اسماء خيل السباق العشرة)
وهي مصلى ومجلى تالي * والبسار ع المرتاح بالسؤال
ثم حنلى ع عاطف مؤمل * ثم السكيت والاخير الفسكل
من حياة الحيوان للدميري الفسكل الذي يجبي في الحامية آخر التحليل قال ابو الفيث اولها المجلى ثم المصلى ثم الملى ثم التالي ثم العاطف ثم المرتاح ثم المؤمل ثم الحنلى ثم اللطيم ثم السكيت وقد يشدد ويقال سكيت وهو الفسكل والقاشور ايضا من العشر المعدودات وما جاء بعد ذلك لا يعتد به كذا ذكره الجوهري في مادة فسكل وسكت وصلى وقدر ولم يذكر الملى بالبين في مادة سلا وما ذكره الدميري كاتراه (قداح الميسر العشرة) قال محمد بن ابي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي في شرح المقامة التاسعة عشرة من شرح المقامات الحريرية وقد كنت جمعت قداح الميسر العشرة مرتبة في ثلاثة ايات وهي شعر

الفذ والتوأم والرقيب * والحلس ثم النافس المعيب
ومسبل ثم المعلى الاعلى * وبعد ثلاثة تحبيب
وهو السفع بعده المنج * والوغد فاحفظه كذا الترتيب
فالاول الفذ وله نصيب واحد من الجزور والثاني التوأم وله نصيبان والثالث الرقيب وله ثلاثة والرابع الحلس وله اربعة والخامس النافس وله خمسة والسادس في النظم

معيبالا لانه اختلف فيه فقيل هو الرابع وقيل هو الخامس فلما ثبت له المرتبة الخامسة
يقين دخله نقص والسادس المسبل بكسر الباء وله ستة والسابع المعلى وله سبعة وهو
اعلاها ثم الثامن والتاسع والعاشر محرومة لانصيب لها وكانوا يخرجون الجزور
ويجزئونه عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين جزءا ويجمعون القداح العشرة
ويضعونها في الرابة وهي شبيهة بالكثانة ويجعلونها ثم يضعونها في يد الحكم فيخرج
واحد او احد اعلى اسم واحد واحد من الجماعة فيأخذ كل واحد من اجزاء الجزور بقدر
قدحه ومن خرج له قدح من الثلاثة المحرومة غرم ثمن الجزور وكانوا يطعمون اللحم
للفقراء بعد ذلك ولا يرون اكله ويعيبون من لا يدخل عليهم في الميسر ويسمونه برما
وهذا هو الميسر وهو قمار العرب انتهى وكذا في شروح الكشاف والبيضاوي
عند تفسير قوله تعالى انما الجزر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل
الشيطان الاية والقديح السهم قبل ان يراش ويركب فيه النصل وكان لاهل الجاهلية
سهم مكتوب على بعض الامر في ربي وعلى بعضهما في ربي والثالث غفل فاذا خرج
الا امر مضوا على ما قصدوا من فعل واذا خرج الشاهي تجنبوا عنه وان خرج الغفل
اجالوها ثانيا وذلك حرام في الشرع اقله عز وجل وان تستقيموا بالازلام
والاستقسام بها هو ما ذكرناه وهو استعمال من القسم فكانهم كانوا يطلبون بها علم
ما قسم لهم وما لم يقسم كذا في البيضاوي وغيره من التفسير وجعلناكم شعوبا وقبائل
الشعب الجمع العظيم المنتسبون الى اصل واحد وهو يجمع القبائل والقبيلة تجمع
العمائر والعمارة تجمع البطون والبطن تجمع الانفس والنفس تجمع النصال
نخريمة شعب وكان قبيلة وقريش عمارة وقصى بطن وهاشم نخد وعباس فصيلة وقيل
الشعوب بطون الجعم والقبائل بطون العرب من البيضاوي (الشعب) بزة
الضرب والعمارة بفتح العين وقد تكسر وما ذكره في ترتيب القبائل مما انفق عليه اهل
النسب واللغة وقوله وقيل الشعوب بطون الجعم الخ وانه خص بهم لكثرة انسابهم
وتفرق انسابهم ولغلبة الشعوب على الجعم قيل لمن يفضل الجعم على العرب شعوبي
بالضم فنسب الى الجمع كانه صاري من حاشية الشهاب (حكاية سواد بن قارب
مع ربه الخني) روى اصحاب السير عن محمد بن كعب القرظي قال بينما عمر بن الخطاب
رضي الله عنه جالسا اذ مر به رجل فقيل يا امير المؤمنين هذا سواد بن قارب الذي اتاه
ربه بظهور النبي صلى الله عليه وسلم فقال له عمر انت على ما انت عليه من الكهانة
فغضب فقال له عمر سبحان الله ما كنا عليه من الشرك اعظم مما كنت عليه فاخبرني
بانبا نك ربيك بظهور النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما انا ذات ليلة نائم اذا تاني
فضربني برجله وقال قم يا سواد بن قارب فاصمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه
قد بعث رسول من اوى بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم انشر

عجبت للجن ونطلا بها * وشدها العيش باقتسابها
تموى الى مكة تبغى الهدى * ما صادق الجن ككذابها
فاحل الى الصفوة من هاشم * ليس قدما لها كاذابها
قلت دعني انام فاني امسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثانية اتاني فضربني برجله وقال
قم يا سواد بن قارب فاصمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من لوى
ابن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول
عجبت للجن وتجارها * وشدها العيش باكوارها
تموى الى مكة تبغى الهدى * ما مؤمنوا الجن ككفارها
فاحل الى الصفوة من هاشم * ليس قدما لها كاد بارها
قلت دعني انام فاني امسيت ناعسا فلما كانت الليلة الثالثة اتاني فضربني برجله
وقال قم يا سواد بن قارب واصمع مقالتي واعقل ان كنت تعقل انه قد بعث رسول من
لوى بن غالب يدعو الى الله والى عبادته ثم انشأ يقول
عجبت للجن وتجارها * وشدها العيش باحلامها
تموى الى مكة تبغى الهدى * ما طاهر الجن كاجناسها
فاحل الى الصفوة من هاشم * واسم بعينيك الى راسها
قال فرحلت ناقتي واتيت المدينة فاذا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه حوله
فانشأت اقول
انا في شجي بين هده وريدة * ولم اك فيما قد بلوت بكاذب
ثلاث ايام قوله كل ليلة * اناك رسول من لوى بن غالب
فتمرت عن ذيل الازار ووسط * بي الذعبل الوجناء بين السباب
فاشهد ان الله لا رب غيره * وانك مأمون على كل غائب
فكن لي شفيعا يوم لا ذو شفاعة * بمغن قتيلا عن سواد بن قارب
قال ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه بمقالتي فوثب عمر بن الخطاب رضي
الله عنه فالتزمه وقال كنت اشتبه ان اسمع هذا الحديث منك فمهل يا نبيك اليوم قال
اما مذ قرأت القرء آن فلاء من انوار الربيع في انواع البديع * وقد رأيت في كتب السير
وغيرها وذكرها صلاح الصفدي في شرح لامية الجعم ولم ارها في الصحاح وغيرهما
من الصحاح الستة
الرسالة السابعة بالرسالة القدسية المودعة في الفصل الثالث من كتاب قواعد
العقائد من احياء العلوم للغزالي قدس سره
(بسم الله الرحمن الرحيم) الحمد لله الذي ميز عصاة السنة بانوار اليقين * واثر رط
الحق بالهداية الى دعائم الدين * وجنبهم زنج الزانقين وضلال الملهدين * ووقفهم

للاقتداء بسيد المرسلين * وسددهم للتأسي بصحبة الاكرمين * ويسر لهم اقتفاء آثار
السلف الصالحين * حتى اعتصموا من مقتضيات العقول بالحبل المتين * ومن سير
الاولين وعقائدهم بالمنهج المبين * فجمعوا في القول بين نتائج العقول * وقضايا الشرع
المنقول * وتحققوا ان النطق بما تعبدوا به من قول لا اله الا الله محمد رسول الله
ليس له طائل ومحصول * ان لم تتحقق الاحاطة بما تدور عليه الشهادة من الاقطاب
والاصول * وعرفوا ان كفاية الشهادة على ايجازها تتضمن اثبات الاله واثبات
صفاته واثبات افعاله واثبات صدق الرسول * فعملوا ان بناء الايمان على هذه
الاركان وهي اربعة ويدور كل ركن على عشرة اصول (الركن الاول)
في معرفة ذات الله ومداره على عشرة اصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه
وبقائه وانه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وانه ليس بمختص بجهة ولا مستقر على
مكان وانه مرقى وانه واحد (الركن الثاني) في صفاته ويشتمل على عشرة اصول وهي
العلم بكونه حيا عالما قادرا مريدا اجمعها بصراحتكم من كلامه تعالى عن حلول الحوادث وانه
قديم الكلام والعلم والارادة (الركن الثالث) في افعاله تعالى ومداره على عشرة
اصول وهي ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وانها مكتسبة للعباد وانها
مرادة لله تعالى وانه متفضل بالخلق وان له تكليف ما لا يطاق وله ايلام البري
ولا يجب عليه رعاية الاصلح وانه لا واجب الا بالشرع وان بعثة الانبياء جائزة
وان نبوة نبينا عليه السلام ثابتة مؤيدة بالمعجزات (الركن الرابع) في السمعيات وهي
اثبات الحشر وعذاب القبر ونزول منكر ونكير والميزان والصراف وخلق الجنة
والنار واحكام الامامة (قال الركن الاول) من اركان الايمان معرفة
ذات الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) معرفة وجوده تعالى
واولى ما يستضاء به من الانوار ويسلك من طريق الاعتبار ما ارشد اليه القرءان
فليس بعديسان الله بيان وقد قال الله تعالى الم نجعل الارض مهادا والجبال
او تاد او خلقناكم ازواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا
وبينا فوقكم سبعة اشداد وجعلنا سراجا وهماجا وازلنا من المعصرات ماء ثجاجا
لفخرج به جبا ونسبا وجنات الفاكا وقال تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله
من السماء من ماء فاحيي به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخرين بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وقال تعالى الم يروا كيف
خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس من اجال الله انبثكم
من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخرجاء وقال تعالى افرأيتم ما تعنون
اأنتم تخلقونه ام نحن الخالقون الى قوله نحن جعلنا هاتذكرة ومتاعا للمقوين

فليس

فليس يخفى على من معه ادنى مسكة اذا تأمل يادى فكرة مضمون هذه الايات وادار
نظره على عجائب خلق الله في الارض والسموات وبدأت فطرة الحيوان والنبات
ان هذا الامر العجيب والترتيب المحكم الغريب لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل
يحكمه ويقدره بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونه سامع ومورد تحت تسخير ومصرفة
بمقتضى تدبيره ولذلك قال الله تعالى في الله شك فاطر السموات والارض وانه ذابعت
الانبياء كلهم لدعوة الخلق الى التوحيد ليقولوا لا اله الا الله وما امرنا الا لعبد الله
مخلصين له الدين وما امرنا ان يقولوا لا اله الا الله فانه ذلك كان مجبولا في فطرة
عقولهم من مبدأ نشوهم وفي عنفوان شبابه ولذلك قال الله تعالى وان سألهم من
خلق السموات والارض ليقولن الله فاذا في فطرة الانسان وشواهد القرءان ما يغني
عن اقامة البرهان ولكن على سبيل الاستظهار والافتدأ بالعلماء المتطهرين نقول من
بداية العقول ان الحوادث لا يستغنى في حدوثه عن سبب يحدثه والعالم حادث فاذا
لا يستغنى في حدوثه عن سبب اما قولنا الحوادث لا يستغنى عن سبب فلي فلي فان كل
حادث فهو مختص بوقت يجوز في العقل تقدير تقدمه وتأخره فاخصاصه بوقته
دون ما قبله وما بعده يقتضي بالضرورة الى المخصص واما قولنا العالم حادث فبرهانه
ان اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وفي هذا البرهان ثلاث دعاوى الاولى ان الاجسام لا تخلو
عن الحركة والسكون وهذه مدركة بالبديهة والاضطرار فلا يحتاج فيها الى تأمل
وافتيار فان من عقل جسم لا ساكنا ولا متحركا كان متناهي الجمل راكبا وعن نهج العقل
ناكبا والثانية قولنا انما حادثان وبديل على ذلك تعاقبهما ووجود البعض منهما
بعد البعض وذلك مشاهد في جميع الاجسام وما لم يشاهد فامرنا ساكن الا والعقل
فاض يجوز حركته وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطاري
منهما حادث لطريانه والسابق حادث لانه لو ثبت قدمه لاستحال عدمه على ما سياتي
برهانه في اثبات بقاء الصانع والثالثة قولنا ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وبرهانه انه لو لم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث لا اول لها وما لم تنقض تلك
بجملتها لا تنهي التوبة الى وجود الحوادث الجاهضة في الحال وانقضاءها لا نهاية له
محال وانه لو كان للفلك دورات لانهاية لها لكان لا يخلو اعداها من ان تكون
شفعا او ترا او شفعا ووتراجيعا او لا شفعا ولا وتر او محال ان تكون شفعا
وتراجيعا او لا شفعا ولا وتر فان ذلك جمع بين التناقض والاثبات اذ في اثبات احدهما
نفي الاخر وفي نفي احدهما اثبات الاخر ومحال ان تكون شفعا لان الشفع بصير وتر
زيادة واحد فكيف يعوزها واحد مع انه لا نهاية لاعدادها فيحصل من هذان
العالم لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واذا ثبت حدوثه كان اقتضاه الى المحدث

من المدركات بالضرورة (الاصل الثاني) العلم بان الباري تعالى قديم لم يزل ازل
ليس لوجوده اول بل هو اول كل شيء وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا
ولم يكن قديما لا فتنه وايضا الى محدث واقتصر محدثه الى محدث وتسلل
ذلك الى غير نهاية وما تسلسل لم يتوصل او ينتهي الى محدث قديم هو الاول وذلك
هو المطلوب الذي سميناه صانع العالم وبأمره ومحدثه ومبدئه (الاصل الثالث)
العلم بانه مع كونه ازايا ابدى ليس لوجوده آخر فهو الاول والاخر والظاهر والباطن
لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو ما ان ينعدم
بنفسه او بعدمه بصادقه ولو جاز ان ينعدم شيء يتصور دوامه بنفسه لما كان وجوده شيء
بنفسه فكما يحتاج طرمان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج طرمان العدم الى سبب
وباطل ان ينعدم بعدمه بصادقه لان ذلك المعدم لو كان قديما لما تصور الوجود معه
وقد ظهر بالاصلين السابقين وجوده وقدمه فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده
وان كان الضد المعدم حادثا كان محالا اذ ليس الحادث في مضاده حتى يقطع وجوده
باولي من القديم في مضاده للحادث حتى يدفع وجوده بل الدفع اهون من القطع
والقديم اقوى من الحادث (الاصل الرابع) العلم بانه ليس بجوهر متخيز بل تعالى
ويتقدم عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر متخيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من
ان يكون ساكنا فيه او متحركا عنه ولا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متخيز قديم لكان يعقل قدم
جواهر العالم فان سمي جوهر اول برده المتخيز كان مخطئا من حيث اللفظ لامن
حيث المعنى (الاصل الخامس) العلم بانه تعالى ليس بجسم مؤلف من الجواهر اذ الجسم
عبارة عن المؤلف من الجواهر واذ باطل كونه جوهر مخصوصا بحيزه بطل كونه
جسما لان كل جسم مختص بحيزه ومن كبر من جوهر وجوهر ويستحيل خلوه عن
الاقتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث
ولو جاز ان يعتقد ان صانع العالم جسم جاز ان يعتقد الالهية والمقدار وهذه سمات
للشخص والقمر والشمس آخر من اقسام الاجسام فان تجاسر متجاسر على تسجته
جسما من غير ارادة التأليف من الجواهر كان ذلك غلطاً في الاسم مع الاصابة في نفي
معنى الجسم (الاصل السادس) العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم او حال في محل
لان العرض ما يحل في الجسم وكل جسم فهو حادث ويكون محله موجودا قبله فكيف
يكون حالا في الجسم وقد كان موجودا في الازل وحده وما معه غيره ثم احداث
الاجسام والاعراض بعده ولانه عالم قادر على خلق كاسيا في بيانه وهذه الاوصاف
تستحيل على الاعراض بل لا تعقل الوجود قائم بنفسه مستقل بذاته وقد تحصل
من هذه الاصول انه قائم موجود بنفسه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض وان العالم

كله جواهر واعراض واجسام فاذا لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء بل هو القيوم الحى
الذى ليس كثره شيء والى يشبه المخلوق خالقه والمقدر والمصور وقدره ومصوره
والاعراض والاجسام كلمة من خلقه وصنعه فاستحال القضاء عليها بمماثلته
ومشابهته (الاصل السابع) العلم بان الله تعالى منزلة الذات على الاختصاص بالجسمات
فان الجهة اما فوق واما اسفل واما يمين واما شمال او قدام او خاف وهذه الجهات
هو الذى خلقها واحدها بواسطة خلق الانسان او خلق له طرفين احدهما يعتمد على
الارض ويسمى رجلا والاخر يقابله ويسمى رأسا حدث اسم الفوق لما يلي جهة الرأس
واسم السفلى لما يلي جهة الرجل حتى ان الفلاة التى تدب متكنسة تحت السقف
تقلب جهة الفوق في حقهما فاختاروا ان كان في حقهما فوقا وخلق للانسان اليدين
احدهما اقوى من الاخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للاقوى والشمال لما يقابله
وسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا والاخرى شمالا وخلق له جانين يبصر من احدهما
ويتحرك اليه فحدث اسم القدام للجهة التى تتقدم اليها بالحركة واسم الخلف لما يقابله
فالجهات حادثة بمحدوث الانسان ولولم يخلق الانسان بهذه الخلق مستديرا
كالكرة لم يكن لهذه الجهات وجود البتة فكيف كان مختصا في الازل بجهة والجهة
حادثة او كيف صار بجهة بعد ان لم يكن بان خالق العالم تحته وتعالى ان يكون
له تحت اذ تعالى ان يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل فكل ذلك مما
يستحيل في العقل لان المعقول من كونه بجهة انه مختص بحيز اختصاص الجواهر
او مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ثبت استحالة كونه جوهر او عرضا
فاستحال كونه مختصا بجهة وان اريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطاً في الاسم
مع المساعدة على المعنى ولانه لو كان فوق العالم كان محاذيا له وكل محاذ لجسم فاما
ان يكون مثله او اصغر منه او اكبر وكل ذلك تقدير يحوج الى مقدرة تعالى عنه الخالق
المدير فاما رفع الابدى عند السؤال الى جهة السماء فهو لانها قبله للدعاء وفيه ايضا
اشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبها بقصد جهة العلو على صفة
المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء (الاصل الثامن) العلم
بانه تعالى مستوى على عرشه بالمعنى الذى اراده تعالى بالاستواء وهو الذى لا ينافى
وصف الكبرياء ولا تنطرق اليه سمات الحدوث والفتاء وهو الذى اريد بالاستواء الى
السماء حيث قال في القرآن ثم استوى الى السماء وهى دخان وليس ذلك الا بطريق
القهر والاستيلاء كما قال الشاعر

قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مبرق

فاضطراهل الحق الى هذا التأويل ما اضطراهل الباطل الى تأويل قوله تعالى وهو
معكم ايما كنتم اذ جعل بالانفاق على الاخاطة والعلم وحل قوله صلى الله عليه وسلم

قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن على القدرة والقهر وجل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود بين الله في ارضه على التشريف والاکرام لانه لو ترك على ظاهره للزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتحكم للزم منه كون المتمكن جسما محاسا للعرش اما مثله او اكبر او اصغر وكل ذلك محال وما يؤدي الى المحال فهو محال (الاصل التاسع) العلم بانه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والاقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرن في الابصار والابصار في الدار الاخرة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة ولا يرى في الدنيا تصديق لقوله تعالى لا تدركه الابصار وقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام ان تراني وليت شعري كيف عرف المعتزلي من صفه رب الارباب ما جعله موسى عليه السلام او كيف سأل موسى الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل يذوي البدع والاهواء من الجهلة الاغبياء اولي من الجهل بالانبياء واما وجه اجراء الرؤية على الظاهر فغير مؤدي الى المحال فان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اتم واوضح من العلم فاذا جازت على العلم به وليس في جهة جازت على الرؤية وكما يجوز ان يرى الله الخلق وليس في مقابلتهم جازان يراه الخلق من غير مقابلة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة (الاصل العاشر) العلم بان الله تعالى واحد لا شريك له فرد لا ند له انفراد بالخلق والابداع واستبد بالايجاد والاختراع لا مثل له يساهمه ويساويه ولا ضده فينازعه ويشاويه وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيان انه لو كانا اثنين واراد احدهما امر افا الثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقهورا عاجزا فلم يكن آلهة قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا قاهرا والاول ضعيفا قاصرا فلم يكن آلهة قادرا (الركن الثاني) العلم بصفات الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) العلم بان صانع العالم قادر وانه تعالى في قوله وهو على كل شيء صديق لان العالم محكم في صنعه مرتب في خلقه ومن رأى نوبان ديباج حسن النسيج والتأليف متناسب التطريز والتطريف ثم توهم انه صدر نسجه من ميت لا استطاعة له او انسان لا قدرته كان مخفعا عن غررة العقل ومخترطا في ذلك اهل الغباوة والجهل (الاصل الثاني) العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات ومحيط بكل المخلوقات لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الارض والسموات صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد الى صدقه بقوله لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ارشاد الى الاستدلال بالخلق على العلم لانك لا تستريب في دلالة الخلق اللطيف والصنع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فاذا ذكره الله عز وجل هو المنتهى في الهداية والتعريف (الاصل الثالث) العلم بكونه حيا فان من ثبت علمه وقدرته

ثبت بالضرورة حيانه ولو تصور قادر عالم فاعل مدبر دون ان يكون حيا لجاز ان يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة ارباب الحرف والصناعات وذلك انغماس في غمرة الجهالات (الاصل الرابع) العلم بكونه تعالى مريدا لا فعالة فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته وصاندر عن ارادته فهو المبدئ المعيد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر عنه امكن ان يصدر منه ضده وما لا ضده امكن ان يصدر منه ذلك بعينه قبله وبعده والقدرة تناسب الضدين والوقت تناسب واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى احد المقدورين ولو اغنى العلم عن الارادة في تخصيص المعلوم حتى يقال انما وجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز ان يغنى عن القدرة حتى يقال وجد بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده (الاصل الخامس) انه تعالى سميع بصير لا يغرب عن رؤيته هو اجس الضمير وخفايا الوهم والتفكير ولا يشذ عن سمعه صوت ديب الخلة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة وكيف لا يكون سمعا بصيرا والسمع والبصر كمال لا محالة وليس ينقص فكيف يكون المخلوق اكمل من الخالق والمصنوع اشرف واتم من الصانع وكيف تعتدل النسبة بينهما وقع النقص في جنبه والسكال في خلقه وصنعه او كيف تستقيم حجة ابراهيم عليه السلام على ابيه اذ كان يعبد الاصنام جملا وغيا فقال له لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ولما انقلب عليه ذلك في معبوده لاصبحت حجته داحضة ودلالته ساقطة ولم يصدق قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وكما عقل كونه تعالى فاعلا بلا جارحة وعالما بالقلب وديماغ فليعلم كونه بصيرا بلا حدة وسميعا بلا اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل السادس) انه متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره فالكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبيين هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعر آمل حتى قال قائلهم

ان الكلام لي الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ومن لم يعقله عقله ولا نهى عنه له عن ان يقول لسانى حدث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي الحادثة قد علم فاقطع عن عقله طمعه وكف عن خطابه لسانك ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبله شيء وان الباء قبل السين في قوله بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قد سبقه عن الالتفات اليه قلبك والله سرفي بعد بعض العباد ومن يفضل الله فانه من هاد ومن استبعد ان يسمع موسى عليه السلام في الدنيا كلاما ليس بصوت فليست تكرر ان يرى في الاخرة موجودا ليس بجسم ولا لون وان عقل ان يرى ما ليس بلون ولا جسم ولا قدر ولا كمية وهو الى الآن لم يره غيره فليعلم في حاسة السمع

ما علة في حاسة البصر وان عقل ان يكون له علم واحد وهو علم جميع الموجودات
فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع ما دل عليه بالعبارات وان عقل كون
السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوفة في مقدار
ذرة من القلب وان كل ذلك مرفى في مقدار عدسة من الحدقة من غير ان يحل ذات
السموات والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروءا باللسنة
محفوف في القلوب مكتوبا في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حل
ذات الله تعالى بكتب اسمه في الورق لحل ذات النار بكتب اسمها في الورق ولا حرق
(الاصل السابع) ان كلامه القائم بنفسه قديم وكذا جميع صفاته من نعوت القدم
اذ يستحيل ان يكون محلا للحوادث داخل تحت التغير بل يجب للصفات من نعوت
القدم ما يجب للذات فلا تعتبره التغيرات ولا تحل الحوادث بل لم ير في قدمه موصوفا
بخاصة الصفات ولا يزال في ابديته كذلك منزها عن تغير الحالات لان محل الحوادث
لا يخلو عنها وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما ثبتت نعوت الحوادث للأجسام
من حيث تعرضها للتغيير وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقها مشار كالمشار
في قبول التغيير ويثبت على هذا ان كلامه قديم قائم بذاته واذا الحادث هي الاصوات
البدالة عليه وكما عقل قيام طلب العلم وارادته بذات الواحد قبل ان يخلق ولده حتى
اذا خلق ولده وعقل وخلق الله له علما بما في قلب ابيه من الطلب صار ما مور بذلك
الطلب الذي قام بذات ابيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده فليعقل قيام الطلب
الذي دل عليه قوله تعالى اخلق نعيم بذات الله تعالى ومصير موسى عليه السلام
مخاطبا به بعد وجوده اذ خلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم
(الاصل الثامن) ان علمه قديم فلم ير عالما بذاته وصفاته وما يحدده من مخلوقاته
ومع حادثات المخلوقات لم يحدث له علم بها بل حصص مكشوفة له بالعلم الازلي
اذ لو خلق لشاعلم بقدم زيد عند طلوع الشمس ودام ذلك العلم تقديرا حتى طلعت
الشمس لكان قدوم زيد عند الطلوع معلوما لتلك العلم من غير تجديد علم
آخر فكذا ينبغي ان يفهم قدم علمه تعالى (الاصل التاسع) ان ارادته تعالى قديمة وهي
في القدم توافقت باحداث الحوادث في اوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلي
اذ لو كانت حادثة لصار محلا للحوادث ولوحثت في غير ذاته لم يكن هو مربدا لها
كما لا تكون انت متحركة كجحر كة ليست في ذاتك وكيف قدرت وكيف ما قدرت فيقتدر
حادثها الى ارادة اخرى وكذا الارادة الاخرى تقتدر الى اخرى ويسلسل الامر الى
غير نهاية ولو جاز ان تحدث ارادة بغير ارادة لم يحدث العالم بغير ارادة (الاصل
العاشر) ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدره مراد بارادة متكلم بكلام جميع
بسمع بصير بصيره هذه الاوصاف من هذه الصفات القديمة وقول القائل عالم بلا علم

كقوله غني بالمال وعلم بلا عالم وعالم بلا معلوم فان العلم والمعلوم والعالم متلازمان
كالقتل والمقتول والقاتل وكما لا يتصور قاتل بلا قتل ولا قاتل ولا يتصور قاتل بلا قاتل
ولا قاتل فكيف يتصور عالم بلا علم وعلم بلا معلوم ومعلوم بلا عالم بل هذه الثلاثة
متلازمة في العقل لا ينفك البعض منها عن البعض من جوار انفكاك العالم عن العلم
فلنصور انفكاكه عن المعلوم وانفكاك العلم عن العالم اذ لا فرق بين هذه الاضافات
(الركن الثالث) العلم بافعال الله تعالى ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول)
العلم بان كل حادث في العالم فهو فعله وخلقته واختراعه لا خالق سواه ولا يحدث الاياه
خلق الخلق وصنعهم واوجد قدرتهم وحركتهم فجميع افعال عباد مخلوقة ومتعلقة
بقدرته تصد بقاله في قوله تعالى خالق كل شيء والله خالقكم وما تعملون وفي قوله واسروا
قولكم اواجهوا به انه علم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير امر
العباد بالتحرز في اقوالهم واسرارهم واتجارهم لعلمه بما اردوا فعالمهم واستدل على
العلم بالخلق وكيف لا يكون خالقا يفعل العبد وقدرته تامة لا تقصور فيها وهي متعلقة
بحركات ابدان العباد فالحركات متماثلة وتعلق القدرة بها المذايا التي بقصره قصر
تعلقها عن بعض الحركات دون بعض مع تماثلها او كيف يكون الحيوان مستقيما
بالاختراع ويصدر من العنكبوت والفيل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات
ما يصير فيه عقول ذوى الالباب فكيف انفردت هي باختراعه دون رب الارباب
وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر عنها من الاكتساب هيئات ذلت المخلوقات
وتفرد بالملك والملكوت جبار السموات (الاصل الثاني) ان انفراد الله تعالى
باختراع حركات العباد لا يخرجهم عن كونهم امدة للعبادة على سبيل الاكتساب
بل الله تعالى خلق القدرة والمقدرة ورجعها وخلق الاختيار والمختار اما القدرة فوصف
للعبد وخلق للرب جل جلاله وليس بكتساب له واما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد
وكسب له فانها خلقت بقدرته هي وصفه فكانت الحركة نسبة الى صفة اخرى تسمى
قدرة فسمى باعتبار تلك النسبة كسبا وكيف يكون جبريا محض وهو بالضرورة يدرك
التفرقة بين الحركة المقدرة والرعدة الضرورية او كيف يكون خلقا للعبد وهو
لا يخطط لخلقها خليل اجراء الحركات المكتسبة بواعدا لها واذا بطل الطرفان لم يبق
الا الاقتضاه في الاعتقاد وهو ان المقدرة بقدرته الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد
على وجه آخر من التعاقب يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور
ان يكون بالاختراع فقط اذ قدرة الله في الازل كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع
حاصلا بها وهو عند الاختراع متعلق به نفعا آخر من التعاقب فيه فظهر ان تعلق القدرة
ليس مخصوصا بمحصل المقدور بها (الاصل الثالث) ان فعل العبد وان كان كسبيا
للعبد فلا يخرج عن كونه مراد الله تعالى فلا يجزى في الملك والملكوت طريقة عين

ولا فتنة ناظر ولا فتنة ناظر الا بقضاء الله تعالى وقدرته وارادته ومن يشتهه فته الخير
والشر والنفع والضر والاملام والكفر والعرفان والفرور والخسر والغواية
والرشاد والطاعة والعصيان والسر والاعيان لا اراد لقضائه ولا معقب حكمه يفضل
من يشاء ويهدي من يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ويدل عليه من النقل قول
الامة فاطمة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقوله تعالى ولو شاء لم يدي الناس جميعا
وقوله تعالى ولو شئنا لا تينا كل نفس ههنا او ههنا من جهة العقل ان المعاصي والجرائم
ان كان الله يكرهها ولا يريد لها وانما هي جارية على وفق ارادة ابليس لعنه الله
مع انه عدو الله تعالى فالجاري على وفق ارادة العدو اكثر من الجاري على وفق ارادته
قلت شعري كيف يستجيز المسلم ان يرد ملك الجبار ذي الجلال والاكرام الى رتبة
لورثت اليه اربابا زعيم ضيعة لا تستكف منها اذ لو كان ما يستغيب لعدو الزعيم في القرية
اكثر مما يستغربه لا تستكف من زعامته وتبرأ عن ولايته والمعصية هي الغالبة على
الخلق وكل ذلك جار عند المستدعة على خلاف ارادة الحق وهذا غاية الضعف والجهل
تعالى رب الارباب عن ذلك علوا كبيرا ثم مهم ما ظمزان افعال العباد مخلوقة له تعالى
صحيح انما ارادة له فان قيل كيف يتم بما يريد وبما لا يريد قلنا الامر غير الارادة
ولذلك ان اضرب السيد عبد الله فاعلم ان السلطان عليه فاعتذر بغيره عليه وكذبه
السلطان فاد اظلم ما راجحه بان يأمر عبده بفعل ويخالفه بين يديه فقال له اسرج
هذه الدابة بمشهد من السلطان فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولو لم يكن امر المناكح
عنده عند السلطان مستهدا ولو كان مرده الامتثاله لكان مرده الم لا نفسه
وهو محال (الاصل الرابع) ان الله متفضل بالخلق والاختراع ومن طول تكليف
العباد ولم يكن التكليف والخلق واجبا عليه وقلب المعترلة وجب عليه ذلك لما فيه
من مصلحة العباد وهو محال اذ هو الموجب والا امر والنهي فكيف يتم ذلك لا يجاب
او يتعرض للزوم وخطاب والمراد بالواجب احد امرين اما بالفعل الذي في تركه
ضرر ما آجل كما يقال يجب على العبد ان يطيع الله تعالى او ضرر ما آجل كما يقال يجب
على العطشان ان يشرب حتى لا يموت واما ان يراد به الذي عدمه يؤدي الى محال
كما يقال وجود المعلوم واجب اذ عدمه يؤدي الى محال وهو ان يصير العلم جهلا
فان اراد الخصم بان الخلق واجب على الله تعالى بالمعنى الاول فقد عرضه للضرر
وان اراد به المعنى الثاني فهو مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم وان اراد به
معنى ثالث فهو غير مفهوم وقوله يجب لمصلحة عباده كلام فاسد فانه اذا لم يضرر
بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى ثم مصلحة العباد في ان يخلقهم
في الجنة فاما ان يخلقهم في دار البلاء ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم لخطر العقاب وهو
العرض والحساب فما في ذلك غبطة عند ذوي الالباب (الاصل الخامس) انه يجوز

على الله تعالى ان يكلف عباده بما لا يطيقونه خلافا للمعترلة ولو لم يجوز ذلك لاستعمال
سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ولان الله تعالى
اخبرني به بان ابا جمل لا يصدق ثم امره بان يصدق في جميع اقواله وكان من جملة اقواله
انه لا يصدق فكيف يصدق في انه لا يصدق وهل هذا الاحمال وجوده (الاصل
السادس) ان الله تعالى ايلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق
خلافا للمعترلة لانه متصرف في ملكه ولا يتصور ان يعد تصرفه في ملكه ظلما والظلم هو
عبارة عن التصرف في ملك الغير وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكا
حق يكون تصرفه فيه ظلما ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح البهايم ايلام لها
وما صاب عليها من انواع العذاب من جهة الادميين لم تقدمه جريمة فان قيل ان الله
تعالى يحشرها ويجازيها بقدر ما قاسته من الآلام ويجب ذلك على الله تعالى فنقول
من زعم انه يجب على الله تعالى احياء كل غلة وطشت وكل بقعة فركت حتى ينشأ على
الآلام فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر بكونه واجبا
عليه ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال وان اراد به غيره فقد سبق انه غير مفهوم
اذ خرج عن المعاني المذكورة للواجب (الاصل السابع) انه يفعل بعباده ما يشاء
فلا يجب عليه رعاية الاصل لعباده لما ذكرناه من انه لا يجب عليه شيء بل لا يعقل
في حقه الوجوب فانه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وليت شعري بم يجب المعترلة
في قوله ان الاصل واجب عليه عن مسئلة تفرضها عليه وهو ان تفرض منسطرة
في الآخرة بين صبي مات مسلما وبين بالغ مات مسلما فان الله يزيد في درجات البالغ
ويفضل على الصبي لانه تعب بالايمان والطاعات بعد البلوغ ويجب ذلك عليه عند
المعترلة فلو قال الصبي يا رب لم رفعت منزلته على فيقول لانه بالغ واجتهد في الطاعة
فيقول الصبي انت امتني في الصبي فكان يجب ان تديم حياتي حتى ابلغ واجتهد فقد
عدلت عن العدل في التفضل عليه بطويل العمر دوني فلم فضله فيقول الله عز وجل
لا في علمك انك لو بلغت لاشركت او عصيت فكان الاصل لك الموت في الصبي هذا عند
المعترلة عن الله تعالى وعند هذا يتبادى الكفار من دركات لظى ويقولون اما علمت
اننا اذ ابلغنا اشركنا فملا امتنا في الصبي فاننا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم
فماذا يجب عن ذلك وهل يجب عند هذا القطع بان الامور الالهية تعالى بحكم
الجلال من لن توزن بميزان اهل الاعتزال فان قيل العذاب مخصص على رعاية
صلاح العباد ثم سلط عليهم اسباب العذاب كان ذلك قبيحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح
ما لا يوافق الغرض حتى قد يكون الشيء قبيحا عند شخص حسنا عند شخص
اذا وافق غرض احدهما دون الاخر حتى يستقيم قتل الشخص اولياؤه ويستحسنه
اعداءه فان اريد بالقبيح ما لا يوافق غرض الباري فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور

منه قبيح كما لا يتصور منه فلم اذ لا يمكنه التصرف في ملك الغير وان اراد بالقبيح مالا
يوافق عرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبهى شهد بخلافه
ما فرضناه من محاسبة اهل النار ثم الحكيم معناه العالم بمقتضى الاشياء والقادر على
الحكام فعملها على وفق ارادته وهذا من أين يوجب رعاية الاصل وانما الحكيم منسا
من يراعى الاصل نظر النفس المستفيدة في الدنيا شاء وفي الآخرة ثوابا او يدفع به عن
نفسه زحمة وآفة وكل ذلك على الله تعالى عز وجل محال (الاصل الثامن) ان
معرفة الله تعالى وطاعته واجبة بالحياب الله تعالى وشريعته لا بالعقل خلافا للمعتزلة
لان العقل ان اوجب الطاعة فاما ان يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب
بنفسه العبث واما ان يوجبها لفائدة وغرض وذلك لا يتخلو اما ان يرجع الى المعبود
وذلك محال فانه يتقدس عن الاغراض والثواب ككفر والايمان والطاعة
والعصيان في حقه تعالى سياتى واما ان يرجع الى غرض العبد لانه لا غرض له في الحال
بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المال الا الثواب ومن اين يعلم
ان الله يثيب على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليها مع ان الطاعة والمعصية
في حقه متساويان اذ ليس له لاحدهما ميل ولا لاحدهما عليه اختصاص وانما
عرف تميز ذلك بالشرع ولقد زل من اخذ هذا من المقابلة بين الخالق والمخلوق
حيث يفرق المخلوق بين الشكر والكفران لانه من الارتياح والاهتزاز والتلذذ
باحدهما دون الآخر فان قيل فاذا لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع والشرع
لا يستقر ما لم ينظر المكاف فيه فاذا قال المكاف للنبي ان العقل ليس يوجب على والشرع
لا يثبت الا بالنظر واستا قدم على النظر ادى الى الختام الرسول قلنا هذا يضا
قول القائل للواقف في موضع من المواضع ان وراءك سبع ضاريا فان لم تنزع
من المكان قتلك وان التفت وراى لا وتظن عرفت صدق فيقول الواقف لا يثبت
صدقك ما لم التفت وراى ولا التفت وراى ولا انظر ما لم يثبت صدقك فيدل هذا على
سجاعة ذلك القائل وتم دفعه للمهلك ولا ضرر فيه على الهادى المرشد فكذلك النبي صلى
الله عليه وسلم وراىكم الموت ودونه السباع الضارية واليران المحرقة ان لم تأخذوا
منها حذركم وتعرفون صدقى بالاتفات الى مخرجى فمن التفت عرف واحترز
ونجا ومن لم يلتفت واصر هلك وتردى ولا ضرر على ان هلك الناس كلهم اجمعون
وانما على البلاغ المبين فالشرع يعرف وجود السباع الضارية بعد الموت والعقل يعيد
فهم كلامه والاحاطة بما يقوله في المستقبل والطبع يستحث على الحذر
من الضرر ومعنى كون الشيء واجبا ان في تركه ضررا ومعنى كون الشرع موجبا انه
معرف للضرر المتوقع فان العقل لا يهتدى الى التمدد للضرر بعد الموت عند اتباع
الشهوات فهذا معنى الشرع والعقل وتأثيرهما في تقرير الواجب ولولا خوف العقاب

على ترك ما امر به لم يكن الوجوب ثابتا اذ لا معنى للواجب الا ما يرتبط بتركه ضرر
في الآخرة (الاصل التاسع) انه ليس يستحيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة بحيث قالوا
لا فائدة في بعثهم اذ في العقل مندوحة عنهم وهذا باطل لان العقل لا يهتدى
الى الافعال المنجية في الآخرة كما لا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة فحاجة الخلق الى
الانبياء كحاجتهم الى الاطباء ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة وصدق النبي بالهجرة
(الاصل العاشر) ان الله تعالى قد ارسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وانما
لم يقبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وايدى بالمجرات الظاهرة والايات
الباهرة كانشقاق القمر وتسيب الحصى وانطاق الجبال وما تفجر من بين اصابعه من
الماء ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها جميع كافة العرب القراء ان قاتلهم مع تمييزهم
بالفصاحة والبلاغة تهدي السببية ونهيه وقتله ولم تقدر على معارضته بمثله اذ لم يكن
في قدرة البشر الجمع بين جزالة القراء ان ونظمه هذا مع ما فيه من اخبار الاولين مع
كونه اميا غير ممارس للكتب والانباء عن الغيب في امور تحق صدقه في المستقبل
كقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين وكقوله
تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيفعلون ووجه دلالة الهجرة
على صدق الرسول ان كل ما عجز عنه البشر لم يكن الا فعلا لله تعالى فاما كان مقرونا
بتحدى النبي صلى الله عليه وسلم نزل منزلة قوله صدقت وذلك مثل القائم بين يدي الملك
المدعى على رعيته انه رسول الملك اليهم فانه مهما قال للملك ان كنت صادقا فقم عن
معرى ذلك لا تاو اقع على خلاف عادتك ففعل الملك ذلك حصل الحاضر من علم ضرورى
بان ذلك نازل منزلة قوله صدقت (الركن الرابع) السمعية وتصديقه صلى الله عليه
وسلم فيما اخبر عنه ومداره على عشرة اصول (الاصل الاول) الحشر والنشر وقد ورد
بهما الشرع وهو حق والتصديق به واجب لانه في العقل ممكن ومعناه الاعادة بعد
الافناء وذلك مقدور لله تعالى كما بدأ الانشاء قال الله تعالى قال من يحيى العظام وهى
رميم قل يحيىها الذى انشاها اول مرة فاستدل بالابتداء على الاعادة وقال الله تعالى
ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة والاعادة ابتداء فان فهو ممكن كالا ابتداء الاول
(الاصل الثانى) سؤال متكرر فكيف وقد ورد به الاخبار فيجب التصديق به لانه ممكن
اذ ليس يستدعى الاعادة الحياة الى الجزء الذى به فهم الخطاب وذلك ممكن في نفسه
ولا يدفع ذلك ما يشاهد من سكون اجزاء الميت وعدم اجتماع المسائل فان الثائم
سكان بظاهرة ومدرك من باطنه من الالام واللذات ما يحس باثره عند التنبه
وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده
ومن حوله لا يسمعون ولا يرون ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء فانما لم يخلق لهم
السمع والرؤية لم يدركوه (الاصل الثالث) عذاب القبر وقد ورد به الشرع قال الله تعالى

النار يعرفون عليها غدواً وشيأ يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب
 واشتهر من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف الصالحين الاستعاذة من عذاب
 القبر وهو يمكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق اجزاء الميت في بطون
 السباع وحواصل الطيور فان المدرك لآل العذاب من الحيوان اجزاء مخصوصة بقدر
 الله تعالى على اعادة الادراك اليها (الاصل الرابع) الصراط وهو جسر ممدود على متن
 النار اذ من الشعر واحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
 وقهروهم انهم مستولون وهذا يمكن فيجب التصديق به فان القادر على ان يطير الطير
 في الهواء قادر على ان يسير الانسان على الصراط (الاصل الخامس) الميزان حتى قال
 الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال الله تعالى فمن ثقلت موازينه
 ووجهه ان الله تعالى يحدث في مصائب الاعمال وزناً بحسب درجات الاعمال عند
 الله فتصير مقادير اعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب
 والفضل في العفو وتضعيف الثواب (الاصل السادس) ان الجنة والنار مخلوقتان
 قال الله تعالى وسارعو الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض
 اعدت للمتقين فقله اعدت دليل على انها مخلوقة فيجب اجراءه على الظاهر
 اذ لا احتمال فيه ولا يقال لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء لان الله تعالى لا يسأل
 عما يفعل وهم يسألون (الاصل السابع) ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم اجمعين ولم يكن نص رسول
 الله صلى الله عليه وسلم على امام اصلاً اذ لو كان لكان اولي بالظهور من نصبه آحاد
 الولاة والامر آعلى الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف
 اندرس حتى لم يبق البنا فلم يكن ابو بكر رضي الله عنه اماماً الا بالاختيار والبيعة
 واما تقرير النص على غيره فنسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لم يستحى على اختراعه الا الروافض واعتقاد اهل السنة
 تركية الصحابة والثناء عليهم كما اثبت الله تعالى ورسوله عليهم وما جرى بين
 معاوية وعلي كان مبنياً على الاجتهاد ولا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على
 رضي الله تعالى عنه ان تسليم قتله عثمان مع كثرة عساكرهم واختلاطهم بالعسكر
 يؤدي الى اضطراب امر الامامة في بدايتها فראى التأخير اصوب وظن معاوية
 ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب الاخرآء بالامعة وتعرض الدماء بالسفك
 وقد قال افاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون المصيب واحد ولم يذهب
 الى تخطئة علي رضي الله تعالى عنه ذر فيحصل اصلاً (الاصل الثامن) ان فضل الصحابة
 على قدر ترتيبهم في الخلافة اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك
 لا يطلع عليه الا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء عليهم اجمعين اخبار

وانما يدرك ذلك في الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحي والتنزيل بقرآن الاحوال
 فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا يأخذهم في الله لومة لائم
 ولا يصرفهم عن الحق صارف (الاصل التاسع) ان شرائط الامامة بعد الاسلام
 والتكليف خمسة الذكورة والورع والعلم والكفاية ونسب قريش لقوله صلى الله عليه
 وسلم الائمة من قريش واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من
 انعقدت له البيعة من اكثر الخلق والمخالف لا اكثر باع يجب رده الى الانقياد للحق
 (الاصل العاشر) انه لو تعذر وجود الورع والعلم فيمن تصدى للامامة وكان في صرفه
 اشارة قننة لا نطاق حكمنا بانه قاعد امامته لا نأين ان شورك قننة بالاستبدال
 خاليق المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي
 اثبت لمزيد المصلحة فلا تدم اصل المصلحة شغفا بزياتها كالذي بيني قصر ابيهم
 مصر اوبين ان تحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد القضية وذلك محال ونحن نقضي
 بقعود قضاء اهل البيت في بلادهم ليس حاجتهم فكيف لا نقضي بصحة الامامة عند
 الحاجة والضرورة فهذه الاربعة الخواص للاصول الاربعة هي قواعد
 العقائد فمن اعتقدها كان موافقاً لاهل السنة ومبايناً لاهل البدعة والله تعالى
 يسدد نياتهم ويهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة وجوده والسلام
 رسالة في كلمة التوحيد ما لا ناعبد الا الله الحامي قدس سره السامي وقد اسقطنا عنها
 الدنيا حاجة تقليد للسواد ونعوذ بالا على ما هو المقصود والمراد
 اعلم ان لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعاً باتفاق المسلمين ولكن اختلفوا في تعليلها على
 ما تنقضية القواعد الخفية قيل ان لا اله مبتدأ فلا بد له من خبر والا لله مبتدأ ثانياً في بدل
 من اسم لا على المحل ولا يجوز ان يكون بدلاً من لفظه لانه لو ابدل من اللفظ للزم من
 نفيه نفي المستثنى اذ العامل في المبدل والمبدل منه في حكم الساقط كما تقر في النحو
 فاذا احتجناج كلاهما الى تقدير الخبر وعلى كل تقدير لم يفد معنى التوحيد ظاهراً
 بحسب التركيب لان الغرض من التوحيد نفي الامكان عما سوى الله تعالى من
 الالهة وانبات وجوده تعالى بالوحدانية فلو قدر فيما يمكن بان يكون التقدير لا اله
 يمكن الا الله ممكن لم يثبت به وجوده تعالى وهو ظاهر البطلان ولو قدر فيما موجود
 كما ذهب اليه بعض المحققين لم يلزم منه نفي الامكان عما سوى الله تعالى من الالهة
 لانه لا يلزم من نفي وجود الاله نفي امكانه فان نفي الوجود لا يستلزم نفي الامكان
 كما لا يخفى وسجعي تحقيقه وان قدر في الاول الامكان وفي الثاني الوجود ليكون
 التقدير لا اله ممكن الا الله موجود لم يصح الاستثناء منه لان الاستثناء يجب ان يكون
 من عين الحكم الذي جرى في المستثنى منه كما اذا قلت ما جاء في احد الازيد
 فقد استثنيت زيداً من عين حكم المستثنى الذي هو عدم الجسمية والمستثنى منه هو واحد

فكانت قلت ما جاء في احد الاجاء في زيد فلا يصح ان تقول ما جاء في احد الاقام زيد
 بهذا يظهر انه لا حاجة الى ملاحظة التقدير في الثاني بل يكفي في الاول فليست امل
 وما قيل يمكن ان يقدر يمكن موجود معاني كليم ما يحسب تعدد الخبر اذا كان المراد
 بالامكان الامكان العام مما لا يصح ايضا لان تعدد الخبر فيما اذا كان في تعدد اراده
 فائدة اخرى مترقب فيه غير ما في الاول وهذا ليس كذلك لان المستثنى يجب ان يكون
 مناسبا للمستثنى منه في اجراء الحكم لما مر آنفا فحينئذ لا يجزى ان يكون
 الاستثناء من الامكان او الوجود او كايهما فالاولان فيهما محذوران كما سبق من لزوم
 فسادهما والثالث ليس بصحيح لان الكلام ههنا اذا وجد الخبر الواحد يتم به ويستغنى
 عن الآخر فيبقى احد الخبرين لغوا قال بعضهم وهو صاحب الكشاف ان لا اله
 الا الله اصله الله ان يكون الله مبتدأ والخبر مقدم الخبر وقيل اله الله لان تقديم
 ما حقه التاخير يفيد الحصر ولما لم يكن تقديمه مخصرا في افادة حصر المعنى الواحد
 بل يستفاد منه معنى آخر مثل التنبيه والتشويق والتعاقل وغير ذلك ادخل فيه كلمة
 لا والاثنين هما آلتا الحصر لان نص به وقيل لا اله الا الله ورد بعض المحققين هذا
 القول بقوله لا يجوز ان يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لانه كان
 المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لانني مغيرة الله تعالى عن كل اله
 تأمل ثم كلامه وجه التأمل انه اذا نفي مغيرة الله تعالى عن كل اله فكأنه ثبت اكل
 من الالهة انه الله ضرورة وقوع الاستثناء موقع الخبر فيلزم ان يكون الالهة
 وفساده ظاهرا ويمكن ان يجاب عنه بوجهين الاول انه معارض لان المقصود
 من مساق الحديث في اثبات كمال التوحيد هو نفي الوجود والامكان عما سوى الله
 تعالى من الالهة وذلك على ما ذهب اليه ذلك المحقق ليس كذلك فانه ينفي الوجود
 منها ويبقى الامكان على حاله فما ادعى عليه انه عما يفيد توحيدا كاملا لان تقدير
 الوجود وان كان محصيا لرد خطأ المشركين في ادعائه لكنه لم يرتفع خطرا ان الخطا طر
 وخطبانه عن المستفسر عن هذا المعنى والاسماع له قوله كان المعنى على نفي الوجود
 عن الالهة سوى الله تعالى قلنا لانسلم ان نفي الوجود كاف في هذا المعنى بل المعنى
 ههنا عند ادعاء التوحيد المستفاد منه انما يكون على نفي الوجود من الالهة
 سوى الله تعالى ونفي امكانها معا واثبات وجوده تعالى لا على نفي وجودها فقط
 مع بقاء الامكان الثاني لانسلم ان الاستثناء ههنا وقع موقع الخبر حتى يلزم ذلك
 المحذور بل هو بهذا التعليل مبتدأ حقيقة بتقديم فان تقديره على النظر الى الاصل غير
 الله تعالى ليس باله ليكون غير الله مبتدأ وليس باله خبره ومعناه اي غير الله ليس
 معبودا بالحق تقدم ليكون معنى الالهية الذي هو المعبودية بالحق مقصورا
 على الله تعالى ولا يتجاوز منه الى غيره تحقيقا ولوسلنا انه بعد التعليل ودخول

اداة النفي والاستثناء يبقى على قاعدته الاصلية ولكن لانسلم انه يلزم منه نفي مغيرة
 الله تعالى عن كل اله لان الاستثناء المفرغ يتوجه الى مقدر هو مستثنى منه عام
 يناسب للمستثنى في جنسه فاذا يمكن ان يكون التقدير لا يستحق المعبودية بالحق
 احد الا الله اي الا الفرد الموجود الذي هو خالق العالم على ان المراد من الاله مفهومه
 الذي هو المعبودية بالحق من الله الفرد الموجود منه وليس ثم يلاحظ المقدر الذي وقع
 الاستثناء موقعه بحسب الظاهر ولا شك اننا اذا قلنا لا يستحق للمعبودية بالحق
 احد الا الله بتقدير احد نظرا الى الاصل والحقيقة فكأننا نفينا الوجود والامكان
 عن كل اله سوى الله تعالى بهذا الاستحقاق وقصرناه على ذاته تعالى بحيث لم يتجاوز
 عنه الى غيره قطعا فانه ليس له شريك لافي الوجود ولا في الامكان احد في استحقاق
 صفة المعبودية بالحق قطعا لكونه موجودا متصفا بصفة البطلان كما لا يخفى من كون
 كثرة المعبودات الباطلة في الوجود لا يضرب المقصود فان قيل الغرض ان المتنازع
 فيه في هذه الكلمة انما وقع في الوجود لان المشركين في اعتقادهم ان الالهة المتعددة
 المستحقة للمعبودية كثيرة كائنة في الوجود لانه يمكن ان يوجد فرد هذا الخطأ عليهم
 يجب ان يقدر بالوجود دون الامكان واذا لم يقدر بشئ منهما لم يعلم ان الاستثناء من
 الوجود او الامكان او شئ آخر وهذا يشاء في التوحيد لان التوحيد هو بيان وجوده
 تعالى بالوحدانية ونفي اله غيره قلنا هذا القول وان كان محصيا لرد الخطأ ادعاء
 لكن الكلام في اصل ما يقتضي التركيب فاذا قلنا لا اله موجود الا الله لرد الخصم
 لا يمكن ان يحتج في قلب السامع حينما اقتضى اصل التركيب مع قطع النظر عن ذلك
 الغرض سواء من التوزيع على امكان وجوده بانه اذ لم يكن موجودا هل يمكن
 ان يصير موجودا من بعد ام لا فهذه السالبة من توزيع القلب والخطبان ثورث
 الاحتمال على ضرورة وجوده بحسب الامكان وهو يشاء في التوحيد بخلاف
 ما اذالم يكن المقدر ملحوظا ظاهرا كما فيما نحن بصدده فانه حينئذ ليس منافيا للتوحيد
 ولم يولد منه ذلك الاحتمال المذكور اصلا لان الله مختص بالمعبود بالحق لانه علم
 للفرد الموجود الذي يعبد بالحق تعالى وتقدس واله بمعنى المعبود بحق فاذا قلنا لا اله
 الا الله مع قطع النظر عن ملاحظة التقدير فكأننا اردنا ان لا يستحق للمعبودية
 احد لافي الوجود ولا في الامكان الا الفرد الذي هو خالق العالم فوجود الالهة مع
 ذلك الاستحقاق في حكم العدم كما اذا قلنا لمن زعم ان في الدار زيد او عمرا وغيرهما
 ما في الدار الا زيد يعني ما في الدار احد الا زيد اذالم يكن غيره فعنه ان تلك الصفة
 اي الكينونة في الدار ليس الا ذلك الموجود فكيف يصح ان يكون لغيره وكون غيره
 موجودا خارجا عنها لا يشاء في عدم اتصافه بهذه الصفة فلا حاجة عند ملاحظة
 هذا المعنى الى التقدير واذا عرفت ذلك فاعلم ان هذه الكلمة انما تفيد التوحيد اذا كان

اله بمعنى المعبود بحق والله علم للفرد الموجود منه كانه قد عرفه انه لم يكن كذلك بل
 يكون الله اسما للمفهوم المعبود بالحق والواجب لذاته لاعمال للفرد الموجود منه كما زعم
 بعضهم لما افاد التوحيد لان المفهوم من حيث هو مفهوم كلي والكلي نفس تصويره
 ليس مانعا من وقوع الشبهة فيحصل الكثرة ويلزم الفساد وايضا لو كان كذلك فالمراد
 بالاله في هذه الكلمة اما المعبود بالحق او مطلق المعبود في الاول يلزم استثناء الشيء
 من نفسه لانه اذا كان اسما للمفهوم المعبود بالحق لم يوجد الفرق بينهما اي بين الله وبين
 الاله في الكمية بحسب المفهوم فاذا استثنى منه فقد استثنى من نفسه ومن الثاني يلزم
 الكذب لكثرة المعبودات الباطلة فيجب ان يكون اله بمعنى المعبود بحق والله علما للفرد
 الموجود منه هذا ما اردت تخبره واستخرجت من قرحتي تدقيقه تحت الرسالة المنسوبة
 الى المولى الجاهلي رحمه الله (ثم الاسم) الجليل بعد النيا للوقوف عليه تعين السكون
 وان وصل بشئ آخر مثل وحده لا شريك له فقيه وجسمان الرفع وهو الاصح لان السماع
 والاكثر الرفع والنصب من جوح ولم يأت في القرء ان غير الرفع في صورة الرفع اما بدل
 او خبر والاول هو المشهور بالحاري على السنة المعربين وصلاحيه الحلول محل الاول
 ليس بشرط عند المحققين ثم الاولى ان يكون البدل من الضمير المستتر في الخبر المقدر
 الرجوع الى اسم لانه اقرب ولانه داع الى الاتباع باعتبار المحل نحو لا احد فيها الا يزيد
 مع امكان الاتباع باعتبار اللفظ نحو ما قام احد الا يزيد والثاني قد قال به جماعة
 قال ناظر الحديث ويظهر لي انه ارجح من القول بالبدلية ولا خلاف يعلم في نحو ما زيد
 الا قام ان قام خبر عن زيد ولا شك ان زيدا فاعل في قوله ما قام الا زيد مع انه مستثنى
 من مقدر في المعنى اي ما قام احد الا زيد فلا منافاة بين كون الاسم فيما بعد الاخبار
 عن اسم قبله وبين كونه مستثنى من مقدر اذ جعله خبرا منظوريا الى جانب اللفظ
 وجعله مستثنى منظوريا الى جانب المعنى من تعريفات ابي البقاء الكفوي عند
 لا اله الا الله (قال القاضي عضد في شرح مختصر ابن الحاجب) كلمة الشهادة غير تامة
 في التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوي لان التقدير لا يخلو عن احد الامرين فلا يتم به
 وانما تعد تامة في ادعاء معنى التوحيد لانها قد صارت علما عليه في الشرع من

الكتاب المذكور

في ادراك النفوس السماوية وما يتعلق بذلك من الجائبات والاسرار وخلق آدم وكيفية
 القرانات والادوار

قد علمت ان الاجرام السماوية نفوسا ناطقة مجردة عن المادة محركة لها عن مبدأ
 عقلي فلها الاحالة شعور بحركاتها الصادرة عنها ولوازم تلك الحركات الحاصلة عنها
 في عالم الاجرام ولها علوم بما فوقها من عالم المجردات والامور الغير المادية وبما تحتهها
 من الامور السفلية وبرهان ذلك ان كل واحد ثبت عنده صحة منامات وصدق انذارات

اما السالك الحق فقد جرت من نفسه في اليقظة والنوم واما غيرهم من الكافة
 فيحصل لهم الانذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها من انفسهم او من غيرهم
 وكلهم يعترفون بان هذه الانذارات بالمغيبات الماضية والمستقبلات انما تحصل
 لهم من ذات مدرك مملكة مطلعة على جميع الحوادث والاحوال الماضية والمستقبلات
 وهو المقيد للنفوسنا الاطلاع على المغيبات نقطة ونوما فان المقيد للنفوسنا
 العلوم والمعارف والانذارات بالمغيبات كيف يمكن ان يكون جاهلا بها
 فالحق ان معلنا العلوم في النوم او منذرنا بالمغيبات له علينا اطلاع والسالك
 القوي وهو الذي حصل له ملكة الاشراقات التورية والاخبارات الغيبية
 لا يفتقر في حصول ذلك الى توسط شئ بل يعلم بالمشاهدة ان الملقى للمغيبات
 ذوات الذوات وان له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر فيها بحسب استعداد
 ذلك الذي يظهر له وان كان قلما يشابه له مظهران ويشاهد هذا الشخص المستعد
 لهذا الاقام من الجائبات والقرآت ما لا يفتقر معه الى برهان وامان هو دون
 هؤلاء في المرتبة فله ان ينظر في احوال المنامات وما يحصل فيها من الانذارات
 بالامور الغيبية وذلك ليس الا انه تشاغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع
 وانت تعلم ان حصول هذا الاطلاع ليس عن تصرف فكري والالكان الانسان
 في حال اليقظة اقدر على الفكرة من حال النوم مع انه لا يتيمر له ذلك الا في حال النوم
 فذلك الاطلاع ليس له سبب الاتصال النفس بالامور التي عندها الانذارات
 بالمغيبات الماضية والمستقبلات والكائنات المتعلقة بالارزمنة وذلك انما يكون للنفوس
 الفلكية العاملة بجميع الحوادث والوقائع الحاصلة في كل زمان بسبب الحركات
 الفلكية ولما كانت عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها اركان كل ما يحدث في عالمها هذا فهو
 من آثار الحركات وجب ان يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع واذا عرفت
 ان النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضي والمستقبل والحال
 وكانت الحوادث في الماضي والمستقبل غير متناهية فلا يخلو ما ان تكون علومها
 غير متناهية مترتبة لحوادث غير متناهية في ازمئة غير متناهية مترتبة تقع شئ منها
 بعد شئ فتكون تلك الامور الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب
 ترتيب الازمنة الغير المتناهية واما ان تكون علومها متناهية بحيث تنهي الى
 جمل واما ان تكون لها علوم كلية هي ضوابط وقوانين بجميع الحوادث والكائنات
 واجبة التكرار الى غير النهاية والقسمان الاولان باطلان فتعين القسم الثالث اما بطلان
 القسم الاول وهو ان يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتيب الازمنة اكل
 زمان مقتضاها فتبين لك من وجوه ثلاثة اما اولها انه يلزم ان تكون العلوم بالحوادث
 الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود مترتبة في النفوس المدركة كلها فيحصل

متناهية غير متناهية مترتبة بترتيب الأزمنة فان الزمان الثاني كما لا يوجد الا بعد الزمان الاول فكذلك العلم بالزمان الثاني لا يكون الا بعد العلم بالزمان الاول واذا كانت العلوم المترتبة بترتيب الأزمنة غير متناهية لازم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية وقد عرفت امتناع وجود امثال هذه السلاسل وامانها فلان علمها بالحوادث الغير المتناهية المترتبة التي تقع في المستقبل اما ان يكون كل واحد منها لا بد وان يقع في زمان ما او يكون فيما لا يقع فيه ابدا والا بل باطل فان كل واحد منها لا بد وان يقع في زمان فيا في زمان بالضرورة يقع فيه الكل فيلزم تناسل السلسلة المفروضة غير متناهية وذلك محال وان كان في تلك الحوادث المستقبلية المفروضة غير متناهية ما لا يقع اصلا فليس من المدرجات المفروضة انها ستكون في الزمان المستقبل وقد فرضنا ما سيكون فيها هذا محال وامانها فلانه لو كان انما علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الأزمنة فعلاومها اذا كانت بالماضي كعلومها بالمستقبل ثم الحوادث المستقبلية لا بد وان تصير ماضية وهي غير متناهية فاذا كانت عندنا علوم غير متناهية بحوادث غير متناهية مترتبة بترتيب الأزمنة فتكون فيها صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجمعة في احاطتها وليست الادوار والا كوار الماضية الغير المتناهية والقرون المتعالية معايل هي مترتبة فاذا فرضنا النفوس الفلكية محيطة بالكل على سبيل التفصيل وجدنا بالضرورة مقدماتها وقد فرضت غير متناهية هذا خلف فبطل ان يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بترتيب الأزمنة وامانها بطلان القسم الثاني وهو ان يكون عندها علوم متناهية تنتهي الى جهل فم ومحال ايضا اذ لو صح ذلك لوجب ان تنفرض علومها في الادوار الغير المتناهية فما كان يصح بعد ذلك انذار غيبي ولا يصح تعبير مناسم يتعلق بالزمان المستقبل بعد ذلك لان الملقى للامور الغيبية الماطع عليها قد صار جاهلا وذلك باطل بالضرورة بصحة المناطات والانذارات الغيبية فان قال قائل بان علومها متناهية الا انها تستفيد العلم مما فوقها فيعود الكلام المذكور الى ذلك الغير الذي يفيد هذا ذلك العلم وان قال بانه كلما انقضت علوم خلق فيها علوم اخرى فيعود الكلام ايضا الى ذلك الخلق في انفسها تلك العلوم وهو المخرج لها من القوة الى الفعل ان كان هو انفسها فالشيء لا يجوز ان يخرج نفسه من القوة الى الفعل في تلك العلوم وان كان المخرج لها هو غيرها عاد الكلام السابق بعينه اليه واذا بطل القسم الاولان تعين صحة القسم الثالث وهو ان تكون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار ومعناه ان الامور الالائية في كل دور من الادوار المستقبلية تعود الى شبيه ما كان في الدور الاول الذي قبله لان المعدوم الذي كان في الدور الاول بعينه يعاد فانك قد علمت ان اعادة المعدوم بعينه محال بل يعاد شبيهه فيكون عند النفوس الفلكية والمبادئ العالية احكام لحوادث

مضبوطة معينة يقع جلها في كل دور تام وهو مبلغ من الالوف الجمة مضبوطة يوما بعد يوم وشهر بعد شهر وسنة بعد سنة والفا بعد الف الى تمام ذلك الدور ثم تعود الحركات بعد عبور تلك المدة الى شبيه ما كانت في الدور الاول وهكذا يضي دور بعد دور الى غير النهاية في تلك ولا يكون مضبوطة عند المبادئ العالية الا هذه الضوابط الواقعة في كل دور لم يتكرر مقتضاها في العالم فان الغير المتناهي لا يمكن ان يضبط تكرره واستثنائه لا في الماضي ولا في المستقبل فوصلها الى كل نقطة وادراك ما يلزم من ذلك عندها كاستثناء شريطيات كلية نحو كلما كان كذا كان كذا وهذه المسئلة من الاسرار المشقة على كثير من اللطائف والمعارف ويمكن ان تستخرج منها فروعا كثيرة ومسائل متعددة لا ينبغي ان يساح بها الا الى اهلها وجميع حكماء اهل الهند والصين وفارس وبابل والروم ومصر وغيرهم من افاضل اهل الملل والخل قائلون بتكرار الضوابط والادوار على الوجه الذي ذكرناه لا يختلفون في ذلك وهذا هو نتائج الادوار والا كوار فان حركات الافلاك لما كانت دورية فلا بد من وصول رأس البركار الى ما بدأ منه فاذا دار دورة ثانية على الخط الاول فانه لا بد وان يفيد ما افاده الدور الاول اذ لا اختلاف بين الدور والدور ليه تصور اختلاف بين الاثرين فان المؤثرات عادت الى ما بدأت والتجروم والافلاك دارت على المركز الاول وما اختلفت ابعادها واتصالاتها ونظراتها ونسباتها بوجه من الوجوه وهذا ينظم ان كل كائن فاسد وكل فاسد كائن فلا يبقى من المركبات من الموالي الثلاثة شيئا دائما اذ لو بقي شيء منها لزم ان لا يعود في كل دور مثله والادوار غير متناهية في التكرار فتصير اعداد من تلك الانواع من الاجسام باقية مع كونها غير متناهية وذلك محال فانك قد عرفت تناسل الابعاد ثم لا تبقى بها المادة والاجسام الغير المتناهية واختلاف حكماء اهل الاقاليم والامم والارصاد في مقدار الدور الذي يعود كل مافية من دقيق وجليل الى الدور الآخر الذي بعده فقال قوم من حكماء بابل ان الدور والتسام تسعة واربعون الف سنة وجعلوا المدبر للعالم في كل سبعة آلاف سنة كوكبا من الكواكب السيارة فالمدبر للعالم في اول الدور سبعة آلاف سنة زحل وفي زمان تدبيره يخلق الله تعالى بواسطة الحركات الفلكية والمبادئ العقلية آدم الاول وهو ابو البشر من الطين وكذا زوجته وبرعمون ان في اول دور زحل يستولي البرد واليبس الذي في طبيعته على العالم حتى لا يبقى شيء من الحيوان والنبات لشد القلبد والجود وكثرة الثلج حتى ان الحجارة تنقث وتصير كالرمل وتنشق الارض فتصير اغوارا مديدة فاذا دكت الجبال وطخت الحجارة فصارت زملا وانساب ذلك الرمل في شقوق الارض استوت حينئذ جميع الارض وصارت بسيطا واحدا وذلك في مائة سنة من الالف الاولى ثم تولدت الغيوم الكثيرة المتراكمة من البخارات المتكاثفة وارتفعت وصارت

طبقات ولبدها البرد فجمد الغيم في الجوف بعد احاطته بجميع الارض حينئذ تشتد ظلمة الارض وضوء الشمس والكواكب من فوقها يستعظم اذا صارت مدة التسخين سنة ابتدأت تلك الغيوم بالتحلل وكثرت الامطار والسيول العظيمة الدائمة مع شدة البرد الى ان تتم الالف سنة الاولى من دور زحل بانقراضه فاذا دخلت الالف الثانية التي لزحل بمشاركته المشتري سكن المطر وبقى الارض في هذه الالف الثانية مبتلة معقنة وفي الالف الثالثة التي بمشاركته المريخ تتولد على وجه الارض الحشرات كالحيات والعقارب والوزغ وانواع البق والذباب وما اشبههم من الديدب الذي يحجب بالنسيم لهويها في هذه الالف واذا امتلأت الارض بالحشرات اكل بعضهم بعضا حتى لا يبقى منها شيء ثم اذا دخلت الالف الرابعة التي بمشاركته الشمس تحلل باقي تلك الغيوم وسكن البرد في كل يوم لشدة الحر ثم يقع شعاع الشمس على الارض فيسطن وجه الارض وتتميز النهار من الليل وتتدفق الارض وتولد الحيوانات الصغار من تلك العفونة مثل القار والسور واليربوع وما اشبهها وفي آخر هذه الالف تتولد انواع السباع والحشرات والخيل والحمر وسائر ذوات الحافر والخف وفي هذه الالف تجف الارض وتلج المياه وتظهر الانهار جارية على وجه الارض ويبتدئ النبات في الظهور في هذه الالف ايضا وكلما ظهر شيء منه اقتنه ثم تدخل الالف الخامسة التي بمشاركته الزهرة فتضيء الامطار المعتدلة الغير الدائمة وتهب الرياح الباردة وتنبث الاشجار النافعة وذوات القواكه الحسنة والروائح الطيبة والطعوم الملمذة والالوان المبهجة والرياحين المتنوعة وتتولد فيها الحيوانات النافعة كالجمال والجواميس والبقر والغنم وما اشبهها ويكون انواع الطيور في المائة الاخيرة من هذه الالف وتمتلئ الارض بالاشجار المشبكية ثم تدخل الالف السادسة التي بمشاركته عطارد فيكثر هبوب الرياح وتكون الحبوب النافعة كالحنطة والشعير والذرة والحمص والعدس وما اشبهها ثم ان الشيخ الكبير زحل والحكيم المهندسين اللطيف عطارد يبتدئان في تكون الانسان بعد ان يمضي سبعون سنة من هذه الالف وحكما بابل يذكرون في تكونه طريقين الاول التناسل وهو المشهور وهو الذي تكوننا نحن منه والطريق الثاني الطويل وهو التولد فتقول في صفته ان اصل جميع ما يتكون على وجه الارض من سائر المركبات انما هو الماء وحرارة الشمس بمعاونة اشعة باقى الكواكب والماء الذي يتكون منه الانسان الطيف الميائى واعنيها واصفها فاذا مضى من هذه الالف قريب من سبعين سنة واشتدت عناية زحل وعطارد وباقي المبادى في تكون الانسان ارتفع من اعدل الاقاليم والنواحي بخمار لطيف معتدل فانقعد برودة زحل وعطارد بخمارا لطيفا ثم نزل الى الارض معتدلة وكانت الشمس حينئذ في البرج الذي هو على صورة الانسان وهو برج الدلو وكان عطارد في اثنين

وعشر من درجة منه وكان الدلو برجا هو آبسا هو بيت زحل ومثلته عطارد وزحل في اول برج الجدى ينظر الى المشتري نظرا تسديس وكان الطالع برج الجوز آهوا القمر مقارن لعطارد في الدلو فاذا نزل ذلك المطر بعد انعقاده صجبا على ارض معتدلة نقية التربة صحجة سليمة من جميع الطعوم الخافضة للعدوية وتكون تلك التربة شديدة البياض متخلطة المسام فيضرق السيل بقوة موضعها كالبحر الصغيرة غير العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر وتحلل باجزأ ترابها واستنقع فيها ذلك الماء النازل اللطيف وامتزج بترابها امتزاجا معتدلا ثم يحشى بحرارة باطن الارض باعتدال فيرتقى ذلك الماء عند لطفه بالسحونة وصيرورة بخار الى الطبقة الباردة فيسكن كائفا بذلك القدر من البرد فيصعد الى ذلك الموضع من البئر الذي صعد منه ولا يزال ذلك دأبه في الصعود عند اللطف والنزول عند الكثافة الى ان نزول عنه اكثر ما يثبته واشتد لطفه بالسحونة والمطر ككة في الصعود والنزول حتى صار دهنيا الطول الزمان بسفونته الليته رطبا سببا لا فاذا انتهت الشمس الى برج الجوز آهوا ومن الجوز وظهر الارض جف ذلك الدهن وابتدأ ينقعد بسحونة باطن الارض وتظهرها ولما كانت تلك الارض متخلطة المسام لا جرم تغذ فيها النسيم الى ذلك الدهن فتغذ نفعا لينا وكانت حرارة ظاهرا الارض تزيد في كل يوم وهي عاملة في ذلك الدهن الى ان ينقعد ويقوى ويصلب شيئا يسيرا حينئذ يبتدئ في التصوير بسبب الحر والبرد العام لين في تلك الرطوبة باليبس ثم النسيم الواصل اليه لم يكن يصل اليه من جهة المباشرة والمخالطة بل كان يصل اليه من جهة حجاب لطيف فلما بلغ الحال في هذه المادة الدهنية الى هذا الحد صور الباري تعالى والمبادى العقلية صورة الانسان ونعمت في تلك البئر على الهيئة المذكورة وتولي كل واحد من الكواكب جزءا من جسده في حال التصوير وحدث فيه شيئا وكان المتولى لنفس الصورة الانسانية عطارد بمشاركته زحل والقمر وكان هذا الشخص عند كمال صورته قاعدا على البيت وذقنه على ركبتيه قد ضم ذراعيه الى ما يليهما من جسده وضم ساقيه كذلك وهو مجتمع على هذه الهيئة فلما كملت جميع اعضائه وتم تخنيط يده نفع فيه الروح الذي يحجب به البدن من القمر تنفس من مخبرة وشم النسيم الحار المعتدل فابسط يده وتحرل يده الروح وعملت اعمالها في ذلك الجسد واعطت كل عضو ما يليق به فقام حينئذ قائما عزانا يمشى ويتنفس ورجلاه تجذب بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع للمساكلة والمناسبة التي ينمائها ثم انه لما تمطى وتنفس حصل له كل فوق وصار يرغب في ذلك الدهن الباقي وبذنه يجذب تلك الرطوبات الدهنية التي هي غذاؤه الى تسعة اشهر ووصل النيرا الاعظم الى اول العقرب فتقوى حينئذ ذلك الانسان واتعش وفتح له لطلب الغذاء فقام يمضي بعد اتمام اربع سنين لطلب ما يتغذى به وكانت العناية

الازلية قد هيأت له ما يصلحه ويحتاج اليه من المأكول فوجد قريبا منه شجرا من شجر
التين والعنب فجعل يأكل ما بلغ ونضج منه حتى شبع ولم ير القمر بحفظه ويحفظه
الى اربع سنين وكان اكله التين والعنب في آخر الاربع سنين وهو اول اكل اكله بقمه
وبعد ذلك شرع في اكل الثمار غير التين والعنب وغيرها من الحبوب فهذا كيفية
التكون الطويل وهو مناسب لتكون التناسل فالرحم كالبر واعتدأؤه للدهن
بالمص كاعتدأ الجنين بالدم وحرارة الارض كحرارة بطن المرأة وتكون الانثى من
بقية تلك الرطوبة الدهنية كتكون الذكر لانه غلب على تلك المادة الباقية البرد
والرطوبة وكان ايضا زمان تكونها هو زمان برد الهواء وازدياد رطوبته وهذا
الانسان المتولد على هذه الصفة هو آدم الاول ابو البشر الذي خلقه الله تعالى من
الطين وتسمى الانثى حواء وعند هؤلاء ان لكل واحد من هذه الكواكب السيارة
السبعة تدبير هذا العالم مقدار مدة تدبير كل واحد منها سبعة آلاف سنة الف
بأنفراد بنفسه وستة آلاف اخرى بشاركة الستة الكواكب الاخرى كل الف بشاركة
كوكب واحد وفي الاول كل تدبير لكل كوكب يجيء آدم برسله ذلك الكوكب رسولاً
الى كافة الخلق ويهيبه العلوم والمعارف والاعمال الهيبة المخارقة للعبادة وتكون
هؤلاء بالتوالد والتناسل غير آدم المتكون في دور زحل بالتولد المذكور وقد ضاعت
تواريخ هؤلاء المسلمين بادم وعلومهم وما كانوا عليه من الحال بعد زمانهم وطول
المدة التي يتناوبونهم وكثرة وقوع الحوادث العامة المفضية لاكثر الخلق واقاضلهم
وبقي الباقي من الاراذل منهم كالبهايم لا يفقهون شيئا وتلف اكثر الكتب والاقلام
ولم يعرف من اسمائهم على ما وجدنا في الكتب الا آدم الذي كان في اول دور الشمس
فان اسمه قشوة ونسبوا رأيت له كتابا سماه باسم ارنال النيرين وقد ظهر بعده في هذا الدور
الذي للشمس بعد مضي الفين او ثلاثة آلاف سنة رجل يسمى بذوانا ويسميه اهل زمانه
بسيد البشر وكان من افاضل خلق الله تعالى علما وعملا ورأيت له كتابا سماه باسم ارنال
النيرين ايضا يذكر فيه انه عمل دعوة القمر ثم ترقى حتى دعا النير الا عظم فكثرت النيران
واربعين يوما بليا اليها مواجها الشمس يدعو ويتضرع له وينثى عليه الليل والنهار من
غير قشور وهو مع ذلك لم يذق في هذه المدة طعاما ولا شرابا ولا نوم ولا راحة ولا قعد
في هذه المدة بل كان قائما متوجها اليه بالنهار والى باقى الكواكب في الليل فلما كان
بعد تمام هذه المدة وكان في صبيحة يوم الاحد حين طلع هذا النير بالاجهة والعظمة
وشعشة الانوار ولعان الاضواء وامتلأت نواحي آفاق العالم بالانوار المتجمعة المحيية
والاضواء الملمدة المنجية اخذ سكيناً ووضعها على حلقه ليقتل نفسه الى هذا النير
الاعظم والسلطان الاكرم فخطبه عند ذلك ونهاه عن قتل نفسه وقال له ان الاله
الاعظم والعلو الاول الذي فوقنا ورؤساء حضرة ونحن مستغفون عن ذنوبنا ولكن سنل

جاءتك وعرض عليه ملك الدنيا واعطاه خزان كنوز الارض من الذهب وغيره
مما يناسبه فلم يررض بذلك وطلب ان يريه جميع العوالم وان يكاشف بالله الاول سائر
مفرداته فاعطى ذلك كله وخطبه اياما وامره ان يقف بجواره عند الطلوع في كل
يوم احد بالشباب المنسوجة بالذهب والناج المصع مشدودا بالزناز بعد ان يمشي
عن الماء كل الكثرة والمشارب العذبة الطيبة من كل نوع والضيافات الهائلة لجميع
الخلق فيسجد عند طلوعه ويتضرع ويقف ذليلا بين يديه لحينئذ يخطبه باوفاغ العلوم
فيشاهده باصناف المعارف والصنائع قال سيد البشر ذوانا فعلى تسعين الف مسألة
وامرني ان لا اظهر منها ثلاثين القالا خدم من خلق الله تعالى وان اظهر خواص البشر
على ثلاثين القالا اخرى دون غوامسهم وان اظهر الخفاص والعام على الثلاثين الالف
الاخرى ثم صب عليه العلوم وارشده الى العوالم ثم سأله هل ياتي احد من ابناء البشر
من بعدى يدرك ما ادركت ويصل الى ما وصلت فقال له نعم ياتي من اولادك في اول
دور القمر رجل يقال له ادم فعطيه جملة من العلوم وهذا يدل على ان هذا آدم الفاضل
الذي ابنه شيث وشائر الانبياء من اولاد ابنه شيث كان متولدا بالتناسل والتوالد
دون التولد ورأيت لادم هذا كتابا منها كتاب اسماء النيرين وله في التعقيدات والعلوم
الروحانية كتب ومن عيون كتبه السفر المعروف بسفر ادم وغير ذلك مما ذكره وانظم من
ولم يقع اليافض قد وقع في آخر هذه الادوار وقد بقي من تمام هذا الدور على ما عليه
اهل الكتب المنزلة وبعض المنجمين والحكماء ثلثمائة وعشرون سنة تقريبا فاذا تم كانت
القائمة الكبرى والطامة العظمى فيقع الفناء والدور في هذا العالم كما اشار اليه
محمد صلى الله عليه وسلم بقوله بعثت انا والساعة كهاتين وقوله عمر الدنيا سبعة آلاف
بعثت في آخرها الفاء وكما وصل التدبير الى كوكب من هذه السيارات كان عالما
ودنيا اخرى وقد ذكرنا ما عليه الحال في اول دور زحل وهو دور الدور بعد تمام دور
القمر فتعود الاشياء الى شبيه ما كانت عليه في الدور الاول فهذا حكمية مذهب
حكما بابل على ما حكاه ابو بكر بن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب وهذه وان لم يتم
برهان على صحتها الا ان فيما عبره لمن اعتبر من الاذكياء فليس جميع مطالب الحكمة
يمكن ان يقام عليها برهان ولا كل مقاصد السالكين يتصور ان يدل عليها
تبيان بل لابد للحكيم من فكر صحيح ونظر مستقيم وحس قوي وقلب زكي والمهام
شديد وغور بعيد فتستقر الحكمة حينئذ في النفس وتخرج بنور العقل وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء وعند قوم من اهل الادوار ان لكل ستة وثلاثين القاسمة ينتقل
اوجات الكواكب وجوزهراتها ونوهراتها الى موضع حضضاتها وبالعكس
على ان كرة الثوابت تنزل كل مائة سنة درجة واحدة فان الاوجات تنزل كبحركة
الثوابت فاذا كان كذلك عاد العالم الى شبيه ما كان عليه من الحال في الزمان

والمكان والاشخاص والاولى في ذلك متقال ذرة وقوم من قدماء حكماء الهند ومن رافقهم من اصحاب الهزارات يقولون ان الدور الاعظم هو ثمانمائة وستون الف سنة لان الفلك مقسوم اليها فيعطون لكل درجة منه الف سنة ويهلك العالم في آخر هذه المدة بامر الله ويبقى هالك الثمانمائة وستين الف سنة وعند قوم اقل من ذلك ثم يعود بعد ذلك الى الحال الذي كان عليه في الاول لا يخرم ذرة واحدة الا ان النفوس المدبرة للابد ان غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الاول وزمانها غير الزمان وما عد ذلك فيعود موجودا وقوم آخرون يقولون ان الولاية لكل واحد من الكواكب السبعة على العالم الف سنة ويسمونه دورا فيقولون هذا الدور زحل وبعد انقضائه يصير الدور المشتري وهكذا الى آخر الادوار التي للقمر فاذا تمت الادوار السبعة ذلك العالم ثم يعود كما بدأ وزعم قوم ان الدور مأخوذ من سلطنة البروج على هذا العالم اكل برج منهم اربعة فاعلموا سلطنة برج الحمل اثني عشر الف سنة وسلطنة الثور احدى عشر الف سنة وسلطنة الجوز اربعة عشر الف سنة وسلطنة السرطان تسعة آلاف سنة وسلطنة الاسد ثمانية آلاف وكذلك يتناقص الف سنة في كل برج حتى تنتهي الى الحوت فتكون سلطنته الف سنة فجمعوا ذلك ثمانية وسبعون الف سنة وزعموا ان العالم يقضى عند انقضائه ثم يعود جديدا وزعموا ان السلطان في هذا الوقت السنبلة وهو سبعة آلاف سنة وذلك هو عمر هذا العالم واذا استكمل قطع الكواكب التي لها التدبير مسافة ذكروها فيقع هناك الدور والغناء واذا استكملت الكواكب ما لها من تكرار ودور عاد التدبير الى الاول وحيث تذهب الادوار والاشخاص التي كانت في كل دور على صور وهيات مع اجتماع المواد التي كانت لها في الحال الاول وهكذا يكون شأن العالم سرمد الى غير النهاية وذو كرجاعة من اصحاب الادوار والاكواد ومن جعلهم صاحب رسائل اخوان الصفا ان الاشخاص الفلكية حول الاركان الاربعة ادوارا كثيرة ولادوارها اكواد وكواكبها في ادوارها واكوادها اقترانات ويحدث في كل دور وكور وقران في عالم الاركان حوادث لا يمكن عدها واحصاؤها الا انهم ذكروا من الادوار خمسة انواع وما يخص كل نوع في عالم الكون والفساد الاول ادوار الكواكب السيارة في افلاكها تدويرها والتماس في ادوارها اكر تدويرها في افلاكها الحاملة والثالث ادوار افلاكها الحاملة في فلك البروج والرابع ادوار الكواكب الثابتة في فلك البروج والخامس ادوار الفلك المحيط واما الاكواد فهي عبارة عن استئناف الادوار وعودات هذه الكواكب والنقط الى مواضعها مرة بعد اخرى واما الاقترانات فهي اجتماعاتها في درجاتها ودقاتها وهي ستة اجناس ومائة وعشرون نوعا منها ٤١ قرانا ثانيا و٢٩ قرانا ثالثا و٣٩ قرانا رابعا و٤١ قرانا خامسا و٧٠ قرانا سادسا وقران واحد سباعي واما ادوار الالف فهي

انواع اربعة فنها سبعة آلاف سنة ومنها اثنا عشر الف سنة ومنها احدى وخمسون الف سنة ومنها ثمانمائة وستون الف سنة على ما مررنا فاعظم الادوار الواقعة في زمان طويل ادوار الكواكب الثابتة وهي تقع في كل ستة وثلاثين الف سنة مرة واحدة واما الادوار الواقعة في اقصر الازمنة وهو دور الفلك المحيط في كل اربع وعشرين ساعة مرة واحدة وباقي الادوار يقع بينهما ومن الاقترانات ما يقع في كل ستة وثلاثين الف سنة مرة واحدة وهو ان تجتمع الكواكب السيارة باواسطها في اول دقيقة من برج الحمل الى ان تجتمع فيها مرة اخرى ويسمى السند والهند هذا الدور بايام العالم واما الاقترانات التي تكون في كل شهر مرة واحدة فهو اجتماع القمر مع كل واحد من السيارات والثوابت وباقي الاقترانات فيقع بين هذين الوقتين من الادوار القصار ما يكون في كل اربعة عشر يوما مرة واحدة وهو دور من كزفلك تدوير القمر في فلكه الحامل له ومن الادوار ما يكون في كل سبعة وعشرين يوما وسبع ساعات ونصف مرة واحدة وهو دور فلك القمر بحركة الحامل ومن الادوار حركه الجوز هر في كل سبع عشرة سنة ومائتين وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة ومن الادوار ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو دور عطارد في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثمانمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم مرة واحدة وهو دور الشمس والزهرة وعطارد في افلاكها تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل ثمانمائة وسبعين يوما مرة واحدة وهو تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثمانمائة وتسعة وعشرين يوما مرة واحدة وهو دور المشتري في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثمانمائة وستين يوما مرة واحدة وهو دور الزهرة في فلك تدويرها ومن الادوار ما يكون في كل سبع مائة وثمانين يوما مرة واحدة وهو دور المريخ في فلك تدويره ومن الادوار ما يكون في كل ثمانمائة وسبعة وعشرين يوما مرة واحدة وهو دور كز تدوير المريخ في فلك البروج بحركة الحامل ومن الادوار ما يكون في كل اربعة آلاف وثلاثمائة وثلاثين يوما مرة واحدة وهو دور كز تدوير المشتري في فلك البروج ومن الادوار ما يكون في عشرة آلاف وسبع مائة واحد واربعين يوما مرة واحدة وهو دور كز تدوير زحل في فلك البروج فجمعوا هذه الادوار اربعة عشر نوعا واما الاقترانات التي يكون زمانها قصيرا فهي انواع فمن ذلك ما يكون في كل مائة وستة عشر يوما مرة واحدة وهو اقتران عطارد مع الشمس ومن ذلك ما يكون في كل مائتين واحد وتسعين يوما مرة واحدة وهو اقتران الشمس والزهرة وعطارد مع زحل ومنه ما يكون في كل ثمانمائة وتسعة وتسعين يوما مرة واحدة وهو اقتران المشتري والزهرة وعطارد والشمس ومنه ما يكون في كل ثمانمائة واربعين يوما مرة واحدة وهو اقتران الزهرة مع الشمس ومنه ما يكون

في كل سبع مائة وخمسة وعشرين يوما مرة وهو اقتران المربع مع الشمس ومنه ما يكون في كل سنتين ونصف بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المربع وزحل والمشتري ومنه ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب مرة واحدة وهو اقتران المشتري وزحل ومن القرائن التي يطول زمانها ما يستأنف في كل مائتين واربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل والمشتري اثني عشر قرانا في مثلثة واحدة ومن هذه ما يكون في كل تسعمائة وستين سنة مرة واحدة وهو ان يستوفي زحل والمشتري ثمانية واربعين قرانا في المثلثات الاربعة ومن هذه ما يكون في كل ثلاثة آلاف وثمانمائة واربعين سنة مرة وهو ان يستوفي زحل والمشتري القرائن في المثلثات كلها وفيه فصول مذكور في كتب الاحكام واما الحوادث والاحكام التابعة لهذه الادوار والقرائن في العالم الارضي فقد علمت ان جميع الحوادث التي عندنا تابعة لحركات الافلاك والكواكب والبروج وقرائن بعضها مع بعض وانصالاتها الا ان بعض الحوادث ظاهرة جلي للكافة وبعضها خفي يقتضي تفكيرا وتأملا وذلك ان كل حادث في عالمنا هذا سريع الفناء قليل البقاء قريب الاستغناء سريع الفساد فكم وكثير عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستغناء فحركة الدقائق التي تتم في كل اربع وعشرين ساعة وهي التي يكون بها الليل والنهار والنوم واليقظة فان الشمس اذا طلعت اضاء الهواء واشرق وجه الارض فانتهت اكثر الحيوانات وتحركت وترغمت وانتشرت في طلب المعاش وتفتق اكثر اكلهم زهر النبات وفاح نسيم روائحها وذهب الناس في مطالعهم واذا غابت الشمس اظلم الهواء ووجه الارض فاستوحشت الحيوانات ورجعت الى اوطانها وانصرف الناس عن الاسواق ومواضع اعمالهم الى بيوتهم ووقع عليهم النوم والكسل والسكون فيكون هذا العالم بالتمهار كانه حيوان متنبه متحرك حساس وبالليل كانه نائم اوميت ويسكون ايضا عن هذه الحركة بعض النباتات كخضر آلاء الدمن فانها تكون بالغدوات خضرة ريانة من ندادة الليل وطيب نسيم الهواء ثم تجف نصف النهار من حرارة الشمس واكثر ما يكون في ايام الربيع ويتكون عن هذه الحركة اليومية ايضا بعض الحيوانات الضعيفة كالذباب والبراغيث المتولدة من العفونات السماوية والروثية والحقيقية وامثالها ثم يلا باقل اذى من حرور دولا يبقى ما يتولد من هذه الحركة من النباتات والحيوانات الضعيفة سنة تامة لم لا كهما بجر الصيف وبرد الشتاء والذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير وقطعه في كل اربعة عشر يوما مرة وهو نصف الشهر الاول وهو الذي يكون النصف الذي يليه من مملتنا كثير النمو والزيادة في الاشياء من المعادن والنبات والحيوان والمذوكة الرطوبات والانداء وفي النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير مرة ثانية ويكون الممتلي من النصف الذي لا يليه ويحصل من هذه الحركة الذبول والهزال في الاشياء

النامية والنضج والخفاف واليبس في الاشياء البالغة الى التمام من الحبوب والثمار ويتكون في مدة هذه الحركة ايضا من المعادن الملح والسكر والشمع واللبا ومن النبات البقول وبعض الحشائش ويتكون بعض الحيوانات كالطيور والزباد وكثير من الديدان فان اكثر هذه يتم خلقها في اربعة عشر يوما ويخرج بعد اربعة وعشرين يوما ومدة بقاء الحيوانات والنباتات عن هذه الحركة لا تتجاوز مائة وعشرين يوما في الاطول بقاء وفي الاقصر دون ذلك واما الذي يحصل من حركة عطاردي تدويره وقطعه في كل اربعة اشهر تقريبا مرة واحدة وتتم فيه صنعة الاكسيرا من النبات فالسمسم والذرة والشعير وما شاكلها واما من الحيوان كبعض السباع والوحوش والغزلان وبعض الغنم ويعرض عن هذه الحركة لبعض الناس عند احتراقه امراض واوجاع لاسيما الصبيان ويعرض لبعض الكتاب والعمال والوزراء واصحاب الدواوين من العزل والجس والمصادرات وبعض الصناع من العمالة والكسل وبعض التجار من الخسران والحق وبعض الناس من الجبس والاستتار والغربة فان استقام وشرف يعرض لهم الخلاص والسلامة والظهور والولاية والنشاط واستقامة الاحوال فاذا وقف ورجع يعرض لهم الحيرة والشكوك والظنون والتوقف والتكلف والادبار والعصيان وما اشبه ذلك فاذا هبط الى الخضم يعرض سقوط الماء وذهاب العز ونقصان المراتب وهذا كله بحسب شكل الفلك في اصول الموايد وطبقاتها واما الذي يحصل من حركة الشمس ومركزه فلكي تدوير الزهرة وعطاردي في كل سنة مرة واحدة ففي جميع الحالات اما في اول برج الجدي صاعدة في الجنوب الى الشمال فتبتدئ الطبيعة في جذب الرطوبات المختلطة بالتربا وامتصاصها من عروق الشجر والنبات الى اصولها وقضبانها وامساكها هنالك الى ان تبلغ الشمس آخر الحوت فاذا نزلت اول دقيقة من الحمل استوى الليل والنهار في الاقاليم واعتدل الزمان وطاب الهواء وهب النسيم وذابت الثلوج وسالت الاودية وانبعثت العيون وارتفعت الرطوبات الى اعلى فروع الاشجار ونبت العشب وطال الزرع وتنفى الحشيش وتلازمت الزهور واورق الشجر وهاج النور واخضر وجه الارض وتلونت البسمل والحيوان وتجت البهائم ودرت الضروع وانتشر الحيوان في البلاد واخذت الارض زخرفها وفرح الحيوان بطيب نسيم الهواء وصارت الدنيا كأنها جارية شابة قد تزيت وتجلت للظنار فلا يزال الاخر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول السرطان فيبتدئ ينشأ في طول النهار وقصر الليل فيأخذ النهار في النقصان والليل في الزيادة ويدخل الصيف ويشتد الحر ويحمر الجو وتهب السحائم وتنقص المياه ويبس العشب ويستحكم الحب وادرلك الحصاد والثمار واخصبت الارض ومجت البهائم واتسع القوت من الثمار والحب للحيوان وصارت

الدينا كانتا عروس منعمة بالغة تامة كاملة **ك** كثيرة العشاق فلا يزال الامر كذلك الى ان تباع الشمس اول الميزان وحينئذ يدخل الخريف ويستوى الليل والنهار مرة اخرى ويتبدل الليل بالزيادة والنهار بالنقصان ويبرد الهواء ويهب الشمال ويتغير الزمان وتنقص المياه وتجف الارض وتغور العيون وتغنى الثمار واحرز الناس الحب والتمر ويعرى وجه الارض من النبات وتوت الهوام وانجذرت الحشرات وانصرف الطير والوحش الى البلاد الحارة واحرز الناس القوت للشتاء ودخلوا البيوت ولبسوا الخلود وتغير الهواء وصارت الدينا كأنها **ك** كملة مدبرة قد تولت عنها ايام السحاب فلا يزال الامر كذلك الى ان تبلغ الشمس اول الجدى فيدخل الشتاء ويتناهي طول الليل وقصر النهار ثم يأخذ النهار في الزيادة ويستند البرد وتساقط الورق ومات اكثر النبات وانجذرت اكثر الحيوانات في باطن الارض وكهوف الجبال وكثرت الاندآء والغيوم وظلم الحق وكأج وجه الزمان وهزل الهائم وضعت قوى الابدان وصارت الدينا كأنها عجم زهرمة قد دنا منها الموت واما الذي يحصل من حركة زحل والمشتري في فلكي تدويرهما في كل ثلاثة عشر شهرا بالتقريب مرة واحدة من الحوادث في المشايخ والهبائز والتجار والاكرا والبنات والاشراف والقضاة والعدول والعلماء وامثالهم ممن استولى عليه زحل والمشتري في مولده فمما يعرض لاحصاء عطارده ويحصل ايضا من هاتين الحركتين واحوالهما المختلفة كثير من المعادن والنبات والحيوان واما الذي يحصل من حركة الزهرة في فلك تدويرها في كل خمسمائة واربعة وعشرين يوما مرة واحدة وحركة المريخ في فلك تدويره في كل سبعمائة وعشرين يوما مرة مما يعرض لطبقات الناس من النساء والصبيان والمخانيث واصحاب اللذات واللهو والسطار والعيارين والجند وساسة الدواب وامثالهم فمما يعرض لاحصاء عطارده والذي يحصل من حركة فلك المشتري في فلكه الحامل في كل اربعة آلاف وثلاثمائة واربعة وثلاثين يوما مرة واحدة من الحوادث اعتدال اهوية بعض البلاد بعد فسادها وعمارة بعض البقاع بعد خرابها وتكون بعض المعادن ونشوب بعض النبات وزكا بعض الثمار وصلاح بعض الحيوانات في بعض المدن وتجديد النعم على اقوام وغير ذلك من الصلاح والتخير والذي يحصل من حركة المريخ في اثني عشر يوما اثنتا عشرة رجعة في كل خمس وعشرين سنة مرة واحدة تضج بعض المعادن وسرعة النشوب في بعض النبات وزيادة القوة في بعض السلاطين وخروج بعض الخواارج وتجديد الانار في الملك وما شاكل ذلك من قوة المريخ والقصد في اصلاح حال الكائنات والغرض منها وصولها الى السكال الا انه قد يتفق اسباب موجبة للفساد مثل اثاره قن وحروب وتعصب في طليب الغارات وحينئذ يجرب بعض البلدان وتذهب دولة قوم وتزول

نعمتهم ولكن ما يعرض من الفساد عن هذه الحركة في جنب ما يكون من الصلاح في العالم شيء يسير كما يحدث من حر الشمس هلاك بعض الحيوان والنبات لكن ذلك يسير بالنسبة الى النفع الحاصل منها في جميع انواع الكائنات وكذلك حكم الامطار والسيول **ك** كذا حكم المريح وزحل والذنب ومن احسب الامر يسيرا بالنسبة الى ما يحصل من حركاتها من الصلاح في العالم ومن هذا يعلم ان زحل والمريخ والذنب ليسوا بنفوس مطلقا والزهرة والقمر والمشتري ليسوا بعود مطلقا لانه قد يعرض من افراط الرطوبات والبرودات فساد مثل ما يعرض من افراط حر الشمس وبرد زحل ويمن المريح ورطوبة الزهرة والقمر وكما يعرض اكثر العفونات عن المريخ وزحل واما الذي يحصل من حركة تدوير زحل في الفلك الحامل في كل عشرة آلاف وسبعمائة واحد واربعين يوما من الحوادث اما من المعادن **ك** كالكل والزرنيخ والحديد ونغصاء بعض الزروع والنبات كالزيتون والجوز وبلوغ بعض الناس اشده وعمارة بعض البلاد واستحداث بعض المدن والقرى وانتقال الملك والمال من قوم الى قوم وامثال ذلك والذي يحصل من اثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت التي تتم في كل ستة وثلاثين الف سنة واوجات السيارات وحضيضاتها وجوزهراتها من الحوادث في هذا العالم انتقال العمارة من ربع الى ربع فيصير البحر او البحر برا واما الحوادث الحاصلة من القرائن في هذا العالم فهي سبعة انواع فنها الملل والدول اللتان يستبدل عليهما من القرائن **ك** كبار الكائنة في كل الف سنة بالتقريب مرة واحدة ومنها تنتقل الملكة من امة الى امة ومن بلد الى بلد ومن بيت الى آخر وهي التي يستبدل عليها بالقرائن الكائنة في كل مائتين واربعين سنة مرة واحدة ومنها تبدل الاشخاص على سرير الملك ويحدث بسبب ذلك قن وحروب يستبدل عليها من القرائن الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة ومنها الحوادث التي تحدث في كل سنة من الرخص والغلاء والحرب والوباء والامراض والسلامة ويستبدل على حدوثها من تحاويل سنى العالم في التقاويم ومنها حوادث الايام شهر اشهر او يوما فيوما ويستبدل عليها من اوقات الاجتماعات والاستقبالات المذكورة في التقاويم ومن ذلك احكام الموالي لكل واحد من الناس في تحاويل سنهم بحسب ما يقتضيه شكل الفلك ومواضع الكواكب والقرائن الدالة على قوة النفوس وفساد الزمان وخروج المزاج عن الاعتدال وقلة العلماء وموت الاخيار وجور الملوك وفساد اخلاق الناس واختلاف آرائهم وقلة الامطار وهلاك الحيوان وخراب البلدان والامصار اذا هي نوات امر القران واما القرائن الدالة على قوة السعود فبالعكس مما ذكر اذا هي نوات القران وهذه الاحكام من هؤلاء لم تكن راجعة الى قياس بل كانوا يأخذونها من كهانهم ومثاليهم حكائهم وزعم قوم ان هذه الاحكام اخذت بالوحى والالهام

ووقوف من الروحانيات وبواسطة دعوة الكواكب والرياضات ولما لم يظهر
لبطلينوس حركة اوج الشمس بل رآه ثابتا غير متغير حكم بسمودية العالم على ما هو
عليه من الترتيب والنظام كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعيين واللاهيين والله اعلم
الى هنامن الشجرة الالهية لمحمود الشهرزوري رحمه الله تعالى

(بسم الله الرحمن الرحيم)

هذا كتاب الفلاحة النبطية نقله من لسان الكسدانيين الى العربية ابو بكر راجد بن علي
ابن قيس الكسدي القيسي المعروف بابن وحشية في سنة احدى وتسعين ومائتين من
تاريخ العرب من الهجرة واملاء على ابي طالب احمد بن الحسين بن علي بن محمد بن عبد
الملك الزيات في سنة ثمان وعشرة وثلاثمائة من تاريخ العرب من الهجرة فقال له يا بني
اني وجدت هذا الكتاب في جملة ما وجدت من كتب الكسدانيين منسوبا الى ثلاثة
من حكماء الكسدانيين القدماء ذكروا ان احدهم ابتداء وان الثاني اضاف الى ذلك
المبتدأ شيئا اخر وان الثالث تممه وكان مكتوبا بالسريانية القديمة في نحو الف
وخمسمائة ورقة فاما الاول الذي ابتداء فذكر انه رجل ظهر في الالف السابع من
سبعة آلاف سنة زحل وهو الالف الذي يشار فيه زحل القمر وكان اسمه صغير
وان الذي اضاف اليه شيئا آخر رجل ظهر في آخر هذا الالف وكان اسمه بنوشادوان
الثالث الذي تمه رجل ظهر بعد مضي اربعة آلاف سنة من دور الشمس في هذه الدورة
التي كان زحل فيها تلك الالف التي ظهر فيها الرجلان فنظرت ما بين الزمانين فاذا هو
احد وعشرون الف سنة وذلك ان اسم هذا الثالث كان قوتاجي قال انه ظهر بعد
مضي اربعة آلاف سنة من دورة الشمس التي هي سبعة آلاف سنة فكان بينهما
ما ذكرت لك من المدة وكان زيادة كل واحد من الاثنين على ما الفه الاول الذي كان
اسمه صغيرت زيادة في كل باب من الابواب التي رسمها صغيرت فانهم لم يغيروا شيئا
من قوله ورسمه وما تكلم به على المعاني التي ذكرها وترتيبه الذي رسمه وانما زادوا على
كل شيء دونه بحسب استخراجهم واستنباطهم بعده فصار صدر الكتاب وابتداءه
اصغر من فابتداء الكتاب بان قال التعبد والتعظيم والصلاة والعبادة والتعديس
والتمجيد لالهنا وخالقنا ونحن قيام على ارجلنا منتصبون لالهنا الحي القيوم القديم
الذي لم يرزل ولا يزال المتوحد بالربوبية المتفرد بالقدر والجبروت والكبرياء والعظمة
الحيط بالكل القادر على الكل الذي وسع ملكه ما يرى وما لا يرى له ما في الارضين
السفلى وما احاط به الفلك الاعلى وما بينهما وما تحت الثرى الذي امد الوجود من فيض
جوده وادار الافلاك بعظم سلطانه واقر الارض على ما سبق في علمه واجرى المياه سائلة
كسيلان رحته وجعل بعضها سائغا عذبا كعذوبة ذكره وبعضها ملحا اجاجا مكرارة
عصيانه تباركت يا رب السماء والارض وغيرهما وتقدس وتظهرت اسماء اولاد الحسن

تعبدا

تعبدا يا الهنا نصلي لك وندعوك وتقدسك ونسبح باسمك ونسألك بكرمك ان تثبت
عقولنا مادنا احياء على سبيلها اقويم وان تفرق باجسادنا بعد مفارقة الحياة
لهما في البلى لانك ربنا رحيم من اعطيتهم فلا مانع يقدر على منعه ومن منعه لا يقدر
على اعطائه انت الرب المتفرد بالربوبية المتوحد في سلطانتك رب الاجرام والكواكب
العظام والآخرة في دوائرها السائرة في افلاكها المقدرة باوقاتها المحدودة في مجاريها
التي تفرق من خشيتك وتخاف من سطوتك نسألك يا ربنا ان تؤمننا سطوتك
وتدفع عنا قمتك وترزقنا خشيتك نسألك باسمائك الحسن التي من توصل بها الى
رحمتك رحمة فارحنا ربنا اسم ارحمنا اسم ارحمنا وباسمك العالي الرفيع العظيم الكريم
ان ترحمنا ثم قال احذروا مخالفة هذا الاله وعصيانه وغضبه فانه لا يقوم شيء لغضبه
وعليكم بالصلاة والدعاء لهذا الاله العظيم الذي هو رب الارباب والقيام له خاشعين
والاستعاذ به منه والبراءة من الحول والقوة فانه لا حول ولا قوة الا به واسجدوا له
في هياكله المنصوبة لعبادته وقربوا له من القرابين الزكية الطاهرة من الادناس
البرية من الاكدار ما تسألون به بركته وترجون معه رحمة واحذروا زحل فانه من
مر بوباته ومسحراته ومخلوقاته فقامه معلوم وادواره محفوظة واستعبدوا لهذا الاله
من شره وشوئه فافعله باذن ربه في انشاء الشر اذا كان ساخطا بسخط ربه فالبكاء
والنحيب والحزن والعيول والفقر والذلة والضيقة والقدر والوحس والسواد والنتن
واذا كان راضيا برضوان ربه فطول الاعمار ورفعة الذكربعد الموت والصيت والقبول
من الناظر اليهم وطلاقة المنطق فسخطه ان يكون على ما وصفت آنفا ورضاه ان
يكون مشرقا من الشمس في وسط استقامته وفي موضع موافقة فعله وفي سرعة سيره
وفي صعوده في دائرة صعوده قال ابو بكر راجد بن وحشية يعني بذلك اوجه فان
استعذتم بالله من شره يوشك ان تنجوا من قبيح افعاله الى هنامن لخصاص من ديباجة
الكتاب المذكور (في معرفة وجود الماء وقلته وكثرته في ارض تريد حفر البئر فيها)
فاما اذا حفرنا الارض طال بين لظهور الماء في ذلك الحفر فينبغي ان اردنا الاستدلال
على كثرة الماء وقلة او وجوده وعدمه ان نعلم ذلك بالاداة التي نسميها عمرا قال ابو بكر
نعم بهذه الالة انها آلة على هيئة المحجمة قال صاحب الكتاب ان تصنع من الاسرب
او من الخساس فانه يتلوه او من الخرف فيصنع من ذلك اناء كنصف كرة تسع احدا
وعشرين رطلا من ماء الى سبعة ارطال فتؤخذ هذه الالة فيجعل في قعرها قطع شمع
مذاب وتلصق بذلك الشمع الصفا جيدا وان احببت احكم من هذا فالصق الصوفة
بشي من زفت جيد او تكن الصوفة بيضاء منقوشة وامسح حيطان الالة من داخلها
بالزيت الشاى الجيد ثم اكب هذه الالة على حروفها في جوف الحفرة التي حفرت
ثم املأ التراب على هذه الالة وطمها في الحفرة جيدا ثم اتركها كذلك يوما وليلة

ثم انبش التراب عن هذه الالة آخر الليل قبل طلوع الشمس واخرجها وانظر الى
الصوفة فان وجدت بها مبتلة قد عرقت وترطبت اياها بلاليسيرا وترطبا
كثيرا يقطر منها الماء ووجدت داخل الالة ايضا قد ترطب وتبدى وابتل فاستدل
من ذلك على ان هذا المكان وتلك الارض ذات ماء غزيرا وقليل بحسب ما تجده
من كثرة البلل او قلته وان خرجت غير مبتلة هي ولا صوفتها فلبست فيها ماء البتة
الابعد الغور من الكتاب المذكور (قال ابو بكر بن وحشية) في الفلاحة النبطية
في باب ذكره شجرة القار بعد ما وصف الشجرة وعقد من خواصها اشياء مانصة وقد جربنا
فحن في القار خاصية طريفة وهي انه من اخذ ورقة من ورقه بقطم ايده قطعها ليس
بمباشرة على الارض فجعلها خلف اذنه ثم شرب من الشراب ما يقدر ان يشربه
لم يستكر البتة ولم يصدع من الاكثار من الشراب وانه ليس بطريف وفيه خاصية اخرى
عجيبة ذكرها ما في السوراني قال ان اخذ من ورق شجرة القار وزن ثلاثة دراهم
ومن اغصانها وزن سبعة دراهم ومن حبها وزن درهمين نجف ذلك وصق
كالذرو وزد عليه من خمر الناس مسحوقا وزن نصف الجيع ثم يغجنه بعسل رقيق
ولا يعمل اكثر من هذا الوزن البتة ثم خزنه في ظرف فضة او ذهب كان دواء كبير ايربل
ضرب جميع السموم من سموم ذوات السموم ومن الملقاة في الاطعمة والاشربة وهو
مع ذلك يبطئ بالثيب ومن خواصه العجيبة هرب ذوات السموم منه فلا تدنو الى
موضع هوفيه وكذلك الذراري يحكلها وان دق ورقه جيدا ووضع على الثأليل البكار
مرااقلعها وان اخذ عود من شجرة القار وعلق على موضع بنام فيه طفل من
الصبيان يتغزع كثيرا نفعه منفعه عظيمة وزعم ملكنا ان من اخذ من ورق شجرة
القار فذقه رطبا وخط به في الدق قلقة مثل وزنه ومحقه بعد بالخل الجيد وطل به
موضعا من بدنه ووضع على ذلك الموضع حديدا محيا لم يحرقه ولم يحس به وان طلى
بهذا كفه واصابعه وادخلها في قارعة على اوقبض بها على حديد محي او مس لم يضره
ولم يحرقه ولم يؤذنه انتهى من الكتاب المذكور (قال ابن وحشية) في باب ذكر الاعمال
الموافقة من الغرس والزرع والازمنة المتعلقة بها بعد عدة سطور وفي عشرين من
اذا برطلع الغرس في المشرق فيكون بعقب طلوعه دفي ظاهرا وبعد ذلك باربعة ايام
يقول قوم انه لا انقلاب الريعي وذلك انهم يقولون ان الشمس تنزل برأس الحمل في اربعة
وعشرين من اذار فان ما في القديم الذي كان قبل زمان ادبي واشقولوا سا فانهم
زعموا ان الشمس كانت تنزل برأس الحمل في اول نيسان ثم تأخرت في طول الزمان
الى ان صار ذلك في اربعة وعشرين من اذار فن اراد الوقوف على صحة هذا فليقرأ
كتاب طبغاسا الكبير الذي وضع في الطبسمات فان هذا كله مسطور فيه وان هذه
الشمور انما عدها الاجيال الماضية جيلا بعد جيل في الدهر السالف وربوها

على نزول الشمس برأس كل برج في اول كل يوم منها كان ينزل في نيسان برأس الحمل
وفي اول ايار برأس برج الثور وفي اول حزيران برأس الجوزاء وفي اول تموز برأس
السرطان وفي اول آب برأس برج الاسد وفي اول ايلول برأس السنبلة وفي اول
تشرين الاول برأس برج الميزان وفي اول تشرين الثاني برأس برج العقرب وفي اول
كانون الاول برأس برج القوس وفي اول كانون الثاني برأس برج الجدي وفي اول
شباط برأس برج الدلو وفي اول اذار برأس برج الحوت ثم يرجع الى برج الحمل في اول
نيسان هكذا ذكرنا ما في زماننا هذا فان الشمس تنزل برأس الحمل في اربعة وعشرين
من اذار ثم كذلك يتتابع سير الشمس فقد جربنا الان ان الزمان يتغير واذا هذا التغيير
ان يحتاج الى مراعاة احوال الشجر والزرع في مشاهدتنا للزمان ولا نعول على
ما ذكره القدماء من ابتداء الاعمال في الاوقات اذ قد رأينا تلك الاوقات تغيرات
توجب من ذلك ان تتبع التغيير الذي يحسه حساس من حرا وبرد ومن طول النهار
او قصره فيكون افلاخنا ما يفلح من التمر وغيره والزرع لاوقا تبا بحسب ما نشاهد
ونحسب لا بحسب الرسوم القديمة اخبرنا السيد زواياي بهذا التغيير فذكر ان في كل الف
وثمانمائة سنة يرجع ما كان اجتماع من التغيير في شيء ويكون بخلاف ما تقدم به ذلك
في تسعمائة سنة ثم تعود الاشياء الى ما كانت عليه في الف وثمانمائة سنة الا انني
اعجب من ان غيره لم يذكر من هذا شيئا وقد رأينا ما قال هذا السيد زواياي حقا وصدا
قال العجب من ان نرى غيره لم يتقطن لهذا ولم يعلمه او كيف الحال فيه فاما اصحاب
الطليسمات فانهم ذكروا ان للالك صعودا وهبوطا في كليته بعنون الفلك الاعظم
الحاوي للكل والقاهر للكل يتغير بتغيره في هذا الصعود والهبوط تسع درج يحدث
منها التغيير في كل مائة سنة درجة فعلى هذا اصح قول سيدنا زواياي من ان التغيير
المحسوس الكلي يكون في الف وثمانمائة سنة اذا ارتفع الفلك تسع درج في تسعمائة
سنة ثم يرجع فانخط في تسعمائة سنة تسع درج فترجع الاشياء من باب التغييرات
الى ما كانت عليه سواء عند استكمال الالف وثمانمائة سنة فيكون التغيير المحسوس
هو الحادث عند كمال تسعمائة سنة ثم يرجع فانخط في تسعمائة سنة قال في باب
ذكره **ون** البصارات بعد سبع او ثمان وثمانين وقد ادعى اهل زمان نبيوشاد
ان جميع سكان الالهة والاصنام ناحت على نبيوشاد بعد موته كما ناحت الملائكة
والسكان كلها على عمودي وان الاصنام زعموا انها اجتمعت من جميع اقطار الارض
الى بيت الاسكولنيابل فقصدا كلهم هيكل الشمس الى صخرة الاعظم المعلق بين السماء
والارض واذا هم الشمس خاصة قام وسط الهيكل وقامت اصنام الارض كلها حوله
اولها بما يليه اصنام الشمس في جميع البدن ثم اصنام المشتري ثم اصنام القمر
ثم اصنام المريخ ثم اصنام عطارد ثم اصنام الزهرة ثم اصنام زحل فجعل صنم الشمس

ينوح على غودي والاصنام تبكي وصنم الشمس بعدد على غودي ويذكر شرح
قصته والاصنام كلها تبكي منذ غروب الشمس الى طلوعها آخر تلك الليلة ثم طارت
الاصنام راجعة الى بلادها وان صنم تهامة المسمى نسرا عينا تدمعان ونجربان
الدهركاه والى الابد منذ تلك الليلة التي نوح فيها على غودي مع صنم الشمس لما يختص
به هذا الصنم من تلك القصة التي كانت لغودي وان هذا الصنم المسمى نسرا هو الذي
افاد العرب الكهانة حتى اخبروا بالغيب وفسروا المنامات قبل شرح اصحابها قالوا
فكذلك ناحت الاصنام على بنوشاد ليلية في الاقليم اى اقليم بابل متفرقين
في هياكلهم ليلية تامة الى الغداة وانه سال آخر تلك الليلة تليل عظيم يبرق ورعد عظيم
شديد وزلزلة عظيمة كانت من حدة عتبة حلوان الى شط دجلة بلاد بابل وادى الى جانب
الشرقي من دجلة وان الاصنام رجعت الى مواضعها في حال السيل لانهم كانوا
انزعجوا عن مواضعهم قليلا وانهم انما سألوا ذلك السيل عقوبة لانباء البشر من اقليم
بابل على تركهم جنة بنوشاد وهو بالعراق في تربة شاماص حتى حمله السيل الى وادي
الاخضر ثم اخرج الجثة من ذلك الوادي الى البحر ووقع الطاعون والقحط في اقليم
بابل ثلاثة اشهر حتى لم يلق الاحياء من الناس دفن الموتى منهم فهذه احاديث
دونوها يتلوها في النياكل عقب الصلوات ويكونون يتعجبون من ذلك واني كثير اذا
حضرت مع الناس في الهيكل خاصة في عيد غودي الذي يكون في شهره وتلوا قصته
وبكوا فاني ابكي معهم دائما مساعدا لهم على البكاء ورقة مني لبكتهم لايامنا بشئ
نماذكرون من ذلك فاما بنوشاد فاني اومن بقصته فاذا تلواها وبكوا بكيت مع بكائهم
خلاف بكائي على غودي والعله في هذا ان عهد بنوشاد الى زماننا هذا اقرب من
عهد غودي فخير ثابت واصح عندي ويجوز ان يكون بعض قصة غودي صحيحا لكن
لبعد زمانه من زماننا شككت في بعض الى هنا كلام صاحب اصل الكتاب (قال
ابوبكر احدين وحشية) ان هذا الشهر المسمى غوده وفيما ذكر النبط وبجانب ما وجدت
في كتبهم اسم رجل كانت له قصة طويلة وزعموا انه قتل قتلات قبيحة بعضها يعقب
بعضا وان شهورهم هذه كل واحد منها اسم رجل فاضل عالم كان في القديم من النبط
الذين كانوا سكان اقليم بابل قبل الكلدانيين ليسوا منهم ولا من الكنعانيين
ولا العبرانيين ولا الجرامقة وانما هم من الحبانيين الاولين وكذلك يقولون في كل
شهورهم انها اسماء رجال مضوا وان تشرن الاول وتشرن الثاني اسماء اخوين كانا
فاضلين في العلوم وكذلك كانوا الاول وكان الثاني وان سباط اسم رجل كان نكح كما
زعموا الف امرأة ابكارا كلهن ولم ينسل نسلا ولا ولد فجعلوه في آخر شهورهم لتقصانه
عن النسل فصار النقصان من العدد فيه والصائبون كلهم في زماننا هذا من هؤلاء
البابليين والحرانيين جميعا الى وقتنا هذا ينوحون ويكفون على غودي في هذا

الشهر المسمى غودي في عيد لهم منسوب الى غودي وبعدد ون تعديدا عظيميا ويهذون
في امره هذا بناطولا الا انني تبينت انه ليس لاحد من الغريبيين خبر صحيح لغودي ولا ما
العله في نوحهم عليه فلما نقلت هذا الكتاب مررت في فيه ان غودي رجل كانت له قصة
وانه قتل قتلة قبيحة فقط لازيادة على هذا من امره اكثر من ان يقولوا هكذا وجدنا
اسلافا ينوحون عليه ويكون في هذا العبد المنسوب اليه الى هنا من الكتاب
المذكور المسمى بالقلاحة النبطية (مما يتعاق بعلم الحديث) واكثرها اى اكثر
الاحاديث الحسان صحاح اراد بها الصحاح التي في مقابلة السقام وهي ما كان
رواها بعد ولاولها قايدها بنقل العدل عن العدل وهذا القدر كاف في صحته غير انها
لا تبلغ غاية شرط الشيخين يعني البخاري ومسلم في علو الدرجة في صحة الاسناد
وشرطهما ان يروى الصحابي المشهور بالرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
حديثا ثم يرويه عنه راويان ثقتان او اكثر من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك
الصحابي ثم يرويه عن كل واحد ثقتان من اتباع التابعين مشهورين بالحفظ والاتقان
ثم يرويه عن كل واحد منهما رواة ثقات ثم يرويه عن كل منهم الشيخان او احدهما وهذا
النوع من الاحاديث في المرتبة العليا وهي قريبة من عشرة آلاف حديث احتج بها
الائمة في المسائل الشرعية وجعلوها متمسكاتهم في المناظرات وامام مطلق الصحاح فقد
قال الامام احمد بن حنبل انه سبعمائة الف حديث (اعلم) ان ما نقل عن الرسول عليه
السلام على ثلاثة اقسام الاول ما علم صدقه وهو كل خبر بلغت رواته في كل طبقة
مبلغا حال العقل فواطمهم على الكذب ويسمى متواترا والثاني ما علم كذبه وهو
ما خالف قطعيا ولم يقبل التأويل او متضمنا لما يتوفر الداعي على نقله واشاعته
اما الغرابته او لكونه اصلا في الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا يجوز روايته لمن علم
حاله الا مقرونا ببيان وضعه والثالث ما لم يعلم احدهما وهو ايضا على ثلاثة اقسام
راجع الصديق او راجع الكذب او متساوي الطرفين والا قول ما سلم لفظه ومعناه عن
مخالفه آية او خبر متواتر او اجماع وانصل اسناده الى النبي صلى الله عليه وسلم بمنعنة
ثقات معلومى العدالة ويسمى صحيحا ومسندا ومرفوعا وقد يقسم هذا القسم الى اربعة
اقسام احدها ان رواه ان كانوا ثقتين او اكثر في كل طبقة كالا حاديث التي اوردها
الشيخان تسمى صحاحا وان كانت فرادي في كل طبقة او في بعضها تسمى حسانا
وثانيها ان الحديث ان كان مما روت الحفظ وشك الراوى فيما ينتمى يسمى مشهورا
وان تفرد به حافظ واحد ولم يذكره غيره يسمى غريبا وقد كان يطلق الغريب على ما رواه
التابعي عن صحابي لم يكن مشهورا به والثاني ان يكون راجع الكذب وهو ما في لفظه
ركاكة او خلل لا يحسن اصلاحه او في معناه بان كان على خلاف آية او خبر متواتر
او اجماع ويسمى سقيما وفي احد رواه قدح وتهمة ويسمى ضعيفا ومنكر او الثالث

ما لا يكون في مثله ولا في روايته خلل بين ولكن بعض رواه لم يعلم بعينه فان كان هو
 الصحابي يسمى من سلاوان كان غيره يسمى منقطعاً وان كان كلاهما يسمى معضلاً
 او بصقته من العدالة وغيرهما يسمى مجهولاً والمنقطع والمعضل لا استدلال بهما
 وفي المرسول والمجهول خلاف واكثر الاحكام الشرعية التي حكم بها الائمة الاربعة
 ثبوتهما بطريق حسن اى اكثرهما ثبت بالاخبار الحسن واعني بالحسان ما اورده
 ابو داود وسليمان بن الاشعث السجستاني وابو عيسى محمد بن عيسى الترمذي وغيرهما
 من الائمة كابى عبد الرحمن بن شعيب النسائي وابى محمد عبد الله بن عبد الرحمن
 الدارمي السمرقندي وابى عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه فان احاديث المصالح
 لا تنجز عن كتب الائمة السبعة كتب هؤلاء الخمسة وصحى الشيخين (المختصان من
 شرح المصالح لابن الملك) الحديث صحيح وحسن وضعيف الاول الصحيح وفيه مسائل
 الاولى في حده وهو ما اتصل بسنده بالعدل الضابطين من غير شذوذ ولا علة فاذا قيل
 حسن صحيح فهذا معناه لانه مقطوع به واذا قيل غير صحيح فمعناه لم يصح اسناده والاختار
 انه لا يجوز في اسناده انه اصح الاسانيد مطلقاً وقيل اصحهم الزهري عن سالم عن ابيه
 وقيل ابن سيرين عن عبيدة عن علي وقيل الاعمش عن ابراهيم عن علقمة عن ابن
 مسعود وقيل الزهري عن علي بن الحسين عن ابيه عن علي وقيل مالك عن نافع عن
 ابن عمر فعلى هذا الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهم الثانية
 اول مصنف في الصحيح المجرد صحيح البخارى ثم مسلم وهما اصح الكتب بعد القرآن
 والبخارى اصحهما واكثرهما فواء وقيل مسلم والصواب الاول واختص مسلم بجمع
 طرق الحديث في مكان ولم يستوعب الصحيح ولا التزمه قيل ولم يقتضها منه الاقليل
 وانكر هذا الصحيح انه لم يفت الاصول الخمسة الا اليسير اعني الصحيحين وسنن ابى داود
 والترمذي والنسائي وجملة ما في البخارى سبعة آلاف ومائتان وخمسة وسبعون
 حديثاً مع المكرر ويحذف المكرر اربعة آلاف ومسلم باسقاط المكرر نحو اربعة آلاف
 ثم ان الزيادة في الصحيح تعرف من السنن المعتمدة كسنن ابى داود والترمذي والنسائي
 وابن خزيمة والدارقطني والحاكم والبيهقي وغيرها منصوصاً على صحته ولا يكتفى
 بوجودها فيها الا في كتاب من شرط الاختصار على الصحيح واعتنى الحاكم بضبط الزائد
 عليهما وهو من اهل فيه فاصحهما ولم يجز فيه لغيره من المعتمدين تصحيحاً ولا تضعيفاً
 حكما بانه حسن الا ان يظهر فيه علة توجب ضعفه ويقاربه في حكمه صحيح ابى حاتم
 ابن حبان الثالثة الكتب المخرجة على الصحيحين لم يلتزم فيها موافقتهما في الالفاظ
 فحصل فيها تفاوت في اللفظ والمعنى وكذا ما رواه البيهقي والبعوي وشبههما قائلين
 رواه البخارى ومسلم وقد وقع في بعضه تفاوت في المعنى فرادهم انهما رواه
 فلا يجوز ان تنقل منها حديثاً وتقول هو كذا فيها الا ان تقابل بهما وتقول المصنف

اخرجهما باللفظ بخلاف المختصرات من الصحيحين فانهم نقلوا فيها الفاظهما والكتب
 المخرجة عليهما فان كان علواً الاسناد وزيادة الصحيح فان تلك الزيادات صحيحة لكونها
 باسنادهما (الرابعة) ما روي بالاسناد المتصل فهو المحكوم بصحته واما ما حذف من
 مبتدأ اسناده واحداً فكثر ما كان منه بصيغة الجزم كقَالَ وفعل وأمر وروى وذكر
 فلان كذا فم وحكم بصحته عن المضاف اليه وما ليس فيه جزم كبير ويذكر ويحكي
 ويقال وروى وذكر وحكي عن فلان كذا فليس فيه حكم بصحته عن المضاف اليه وليس
 هو بواهي لادخاله في الكتاب الموسوم بالصحيح والله اعلم (الخامسة) الصحيح اقسام
 اعلاهما ما اتفق عليه البخارى ومسلم ثم ما انفرد به البخارى ثم مسلم ثم ما على شرطهما
 ثم ما على شرط البخارى ثم مسلم ثم صحيح عند غيرهما واذا قالوا صحيح متفق عليه او على
 صحته فرادهم اتفاق الشيخين وذكر الشيخ ان ما روي او احدهما فهو مقطوع بصحته
 والعلم القطعي حاصل فيه وخالفه المحققون والاكثرون فقالوا بقيد الظن ما لم يتواتر
 (السادسة) من رأى في هذه الازمان حديثاً صحيح الاسناد في كتاب او غيره لم ينص على
 صحته حافظ معتمد قال الشيخ لا يحكم بصحته لضعف اهلية اهل هذه الازمان
 والاطمئنان عندى جوازهم ان تمكن وقويت معرفته ومن اراد العمل بحديث من كتاب
 فطريقه ان يأخذه من نسخة معتمدة قابلهما هو او ثقة باصول صحيحة فان قابلهما
 باصل معتمدة حقق اجراً والله اعلم (النوع الثاني) الحسن قال الخطابي رحمه الله هو
 ما عرف مخرجه واشهر رجاله وعليه مدار اكثر الحديث ونقله اكثر العلماء واستعمله
 عامة الفقهاء قال الشيخ هو قسمان (احدهما) ما لا يخالف اسناده من مستور لم يتحقق
 اهليته وليس مغفلاً كثير الخطأ ولا ظمير منه سبب مفسق ويكون متن الحديث
 معروفاً برواية مثله او نحوه من وجه آخر (الثاني) ان يكون روايته مشهوراً بالصدق
 والامانة ولم يبلغ درجة الصحيح لقصوره في الحفظ والانتقان وهو مرتفع عن حال من
 يعد تفردة منكراً ثم الحسن كالحديث في الاحتجاج به وان كان دونه في القوة ولهذا
 ادرجته طائفة في نوع الصحيح وقولهم حديث حسن الاسناد وصححه دون قولهم
 حديث صحيح او حسن لانه قد يصح او يحسن الاسناد دون المتن أشد وذو قوة
 فان اقتصر على ذلك حافظ معتمد فالظاهر صحة المتن وحسنه واما قول الترمذي
 وغيره حديث حسن صحيح فمعناه روى باسنادين احدهما يقتضي الصحة والاخر
 الحسن واما تنقسم البغوي احاديث المصالح الى حسان وصالح مراد بالصالح
 ما في الصحيحين وبالحسان ما في السنن فليس بصواب لان في السنن الصحيح والحسن
 والضعيف والمنكر (فروع) احدهما كتاب الترمذي اصل في معرفة الحسن وهو
 الذي شهره ويختلف النسخ منه في قوله حسن او حسن صحيح ونحوه فينبغي ان نعني
 بمقابل اصل باصول معتمدة وتعمد ما انفقت عليه ومن مظانه سنن ابى داود فقد جاء عنه

الذي ذكر فيه الصحيح وما يشبهه ويقاربه وما كان فيه وهن شديد فبه عليه وما لم يذكر فيه شيئا فهو صالح فعلى هذا ما وجدنا في كتاب مطلقا ولم يصححه غيره من المعتمدين وضعفه فهو حسن عند أبي داود وأما مسند أحمد بن حنبل وأبي داود الطيالسي وغيرهما من المساندين فلا يتحقق بالأصول الخمسة وما شبهها في الاحتجاج بها والركون إلى ما فيها والله أعلم (من التقريب للإمام الجليل شيخ الإسلام النووي عليه الرحمة) نقلته من نسخة مكتوبة بخطه الشريف وهما يعني صحيح البخاري ومسلم أصح الكتب بعد القرآن العزيز قال ابن الصلاح أما ما روينا عن الشافعي من أنه قال ما أعلم في الأرض كتابا أكثر صوابا من كتاب مالك وفي لفظ عنه ما بعد كتاب الله أصح من موطأ مالك فذلك قبل وجود الكتابين صرح الخطيب وغيره بأن الموطأ مقدم على كل كتاب من الجوامع والمسانيد فعلى هذا هو بعد صحيح المسالك وهو روايات كثيرة وأكبرها رواية القعقي قال العلائي روى الموطأ عن مالك جماعات كثيرة وبين رواياتهم اختلاف من تقديم وتأخير وزيادة ونقص ومن أكبرها زيادات رواية أبي مصعب قال ابن حزم في موطأ أبي مصعب هذا زيادة على سائر الموطآت نحو مائة حديث (من شرح التقريب للسيوطي) قيل الملائكة مكافون بالتكليفات الكونية لا الشرعية التي بعث بها الرسل وليس كذلك وقد دلت الآثار على أنهم مكافون بشرنا فيؤذنون إذا تلووا صلواتهم ولا تلوهم ليلة الليل والنهار يشهدون صلاة القعقي يصلون في جماعتنا ويحضرون مع الأمة قتال العدو لنصرة الذين وهذه خصوصية مستمرة إلى يوم القيامة لا تختص بيدر وقد أعطيت لهم قراءة سورة الفاتحة من القرآن لا غير ومطالعة اللوح المحفوظ بما لا يتحقق له (من كليات أبي البقاء) في تعريف الملك جاء في بعض الآثار أن مؤذن أهل السماء إسماعيل وإمامهم ميكائيل عند البيت المعمور وهذا في الغالب فلا يشك في ما جاء عن علي رضي الله عنه مؤذن أهل السماء جبريل ولا ما جاء عن عائشة رضي الله عنها إمام أهل السماء جبريل كذا في أنباء العيون في باب الأسراء.

(في الأسماء المؤنثة لابن الحاجب عليه الرحمة)

تسمى الفداء لسائل وأفاني	بمسائل فاحت كروني جنان
أسماء تأتي بغير علامة	هي يافتي في عرفهم ضربان
قد كان منها ما يؤث ثم ما	خبرتي فيه لا اختلاف معان
أما الذي لا بد من تأنيته	ستون شبه العين والأذان
والنفس ثم الدار ثم الدلو من	أعدادها والسن والكتفان
وجههم ثم السعير وعقرب	والأرض ثم الأست والعضدان
ثم الجحيم ونارها ثم العصا	والرجح منها واللسان

والقول

والقول والفرد ومن والفلك التي	في البحر تجري وهي في القرية آن
وعروض شعر والذراع وذو لب	والملح ثم القاس والوركان
والقوس ثم المتخنيق وارنب	والخمر ثم البئر والفخذان
وكذلك في ذهب وفهر حكمهم	أبدا وفي ضرب بكل مكان
والعين للينبوع والدرع التي	هي من حديد قط والقيد مان
وكذلك في كبند وفي كرش وفي	سفر ومنها الحرب والنعلان
وكذلك في فرس وفي كأس وفي	أفعى ومنها الشمس والعقبان
والعنكبوت تحول والموسى معا	ثم اليمين وأصبع الإنسان
والرجل منها والسراويل التي	في الرجل كانت زينة العريان
وكذا الشمال من الناس ومثلها	ضجع ومنها الكف والساقان
أما الذي قد كنت فيه ضيرا	مركان سبعة عشر في التبيان
السلم ثم المسلك ثم القدر في	لغة ومثل الحال كل أو ان
والبيت منها والطريق وكالسرى	وقال في عنق كذا ولسان
وكذا الأسماء الميالي والضحى	وكذا السلاح لقائك طعان
والحكم هذا في القفا أبدا وفي	رحم وفي السكين والسلطان
وقصيد في نبتى وإني أكنسى	نوب الفناء وكل شيء فان

تمت السفينة بحمد الله

بقول الفقير محمد دارا لطباعه * جل الله أخلاقه وطباعه

إن أكل ما صنعت به صفات الصفات * وجل على يعامل الأعمال في مخاوف
التناف * الحمد لله المالك * ومدير الفلك * والصلاة والسلام * على فاتح شراع
شرعة الإسلام * صلى الله وسلم عليه وعلى آله * وأصحابه المستسكين بحباله *
وبعد فلما إن من الله تعالى بطبع هذه السفينة * المشحونة بكل نفيسة ثمينة * العزيرة
المثال * الجديرة بقول من قال

ومفينة صنعت بكل نفيسة * وسرت لكم فيها فضائل ساربه

السفن تجري في البحور وهذه * صارت بحور الفضل فيها جارية

وكانت ما جاراها بحار الأخرى ماخره * وصارت هي المقدمة الأولى وان جاءت
في الزمان آخره * قد حملت من كل زوجين اثنين * وجاءت قبلها الجواهر الفردة بكرة
العينين * يهدي اليك بحرها الزخار درره * ويجلو عليك فلكها السيارة قره * وهي
سفينة الراغب * المشحونة بانفس الرغائب * وكنت أذشرع في نشر ما طوى من
شراعها * قد عنيت بحلطة طبعها وانطباعها * إلى أن تنهار أبحر العفة بما هو

